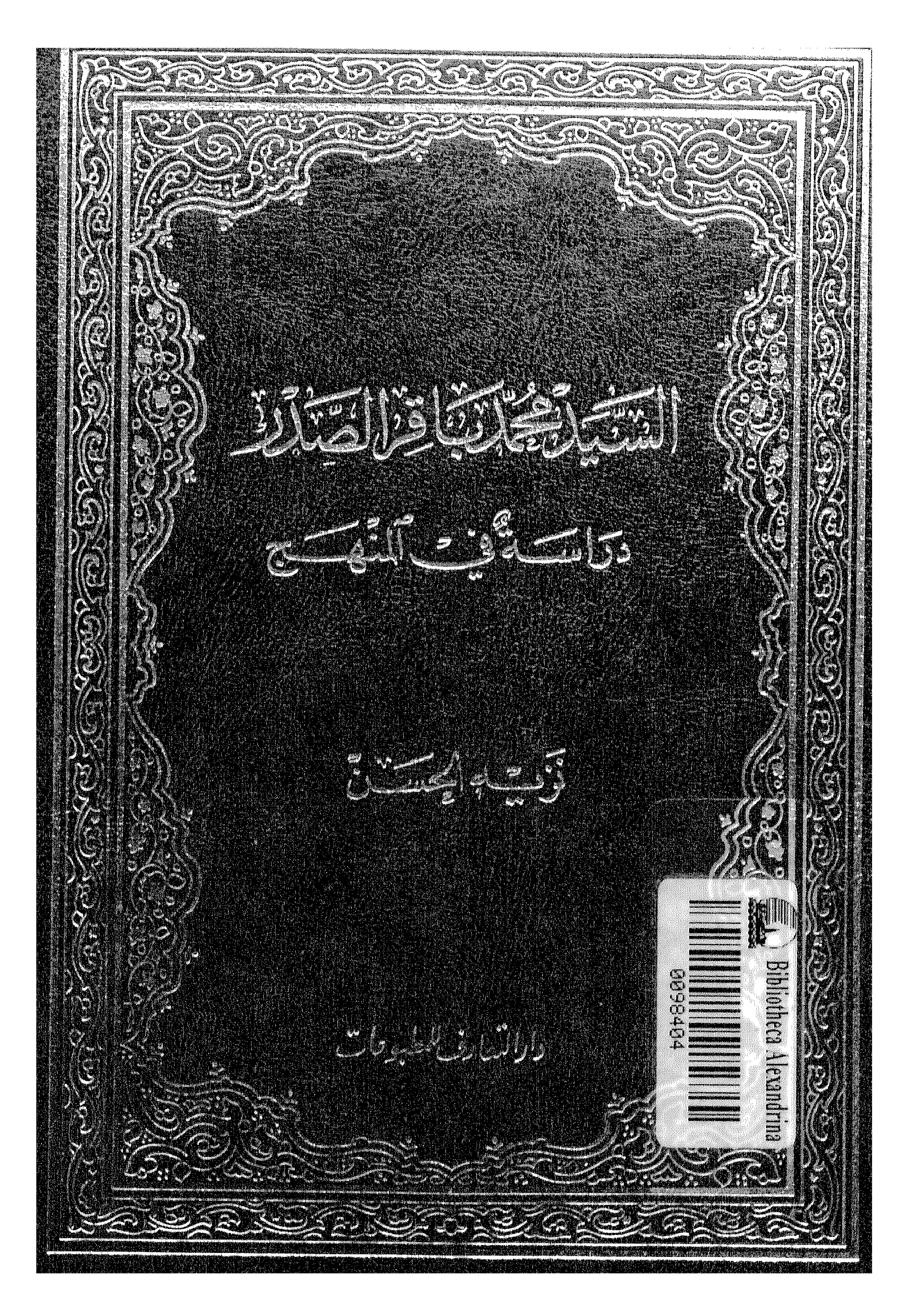

السيد محمد باقر الصدر
دراسة في المنهج
دار التعارف للمطبوعات
Bibliotheca Alexandrina
0098404







السيد محمد باقر الصدر

دراسة في المنهج



السيد محمد باقر الصدر

دراسة في المنهج

نزيه الحسن

دار التعارف للمطبوعات
بيروت - لبنان

دار التعارف للمطبوعات

المكتب : شارع سوريا - بناية درويش - الطابق الثالث

الادارة والمعرض : حارة حريك - المنشية - شارع دكاش - بناية الحسنين

تلفون : ٨٣٧٨٥٧ - ٨٢٣٦٨٥

صندوق البريد : ٨٦٠١ - ١١ - ٦٤٣ - ١١

مقدمة

كثر الكلام الآونة عن المنهج .

ومشكلة المنهج قديمة جديدة ، وستظل كذلك ، ففي العلوم التجريبية نجد منهجاً خاصاً لكل منها ، وفي الآداب نجد كذلك مناهج متنوعة ، قل الشيء ذاته عن سائر الظواهر العلمية والفكرية والاجتماعية .

المنهج ، هذه الكلمة الذهبية المدببة الرؤوس ، ما مدلولها؟

إنها في عرفنا : أداة معرفية مقعدة لتشكيل نسق نوعي من الظواهر والأفكار (الوقائع والمفاهيم) يتيح لنا أن نطلق عليه «علماً» .

ـ فالعقد حينما نرى حباته مفردة ، تحتاج إلى ناظم لها . وما يتحكم في هذا الانتظام شيئان :

١ ـ الخيط بما هو أداة مادية لربط هذه الأجزاء .

٢ ـ الفطرة الخاصة في كيفية ترتيب هذه الأجزاء كي تنتظم وفق شكل خاص .

ـ والأجزاء المعدنية الصغيرة التي ترسم أشكالاً خاصة عبر قطعة ورق ، وجد تحتها حجر مغنطيسي مشكلة ما يمكن أن نسميه في عالم الفيزياء باسم «خطوط القوّة» ، يتحكم فيها أيضاً شيئان :

١ ـ قوّة المغنطيس الذي يجذبها ، ومدى قربها أو بعدها عنه من جهة .

٢ ـ نوعية هذه الجزيئات المعدنية من جهة أخرى .

وكذلك المنهج.

فهو إذن منظور خاص يتمتع بمزايا معينة لا تنطبق على ما سواه، ترتيباً ومادة. فإن كان احتواء الظواهر معرفياً تفكيراً، فالمنهج تفكير في التفكير، أي أنه التفكير النقدي الذي يتناول ظواهر المعرفة، وهو الرائز والطريق في: كيف نفكر؟

****

ولئن كان الدكتور علي سامي النشار قد قدم دراسة قيّمة في كتابه الرائع «مناهج البحث عند مفكري الإسلام» مستعرضاً فيها مناهج المفكرين الإسلاميين القدامى، فإن الحاجة تدعو إلى دراسة أخرى لمفكري الإسلام المعاصرين.

وإذا ذكر هؤلاء... فحيهلا بالسيد الصدر.

ولئن أشار إقبال إلى أن انتهاء النبوّة هو إيذان ببدء ولادة العقل العلمي[1] لقد طرح السيد الصدر الفكر الإسلامي المعاصر، مقابلاً منطقياً وحضارياً للاتجاهات الفكرية السائدة والوافدة معاً.

وانتقل بهذا الفكر من موقع الدفاع إلى موقع الهجوم في الصراع الفكري، ومن كونه أحكاماً مجزأة تضيع بين الأبنية الضخمة للعلوم الإسلامية، إلى طور النظرية المبلورة التي تملك تقديم الإجابة وفق ما تتطلبه مقتضيات عصرنا الراهن وما نطرح من مستجدات إشكالية بحاجة إلى تقديم الحلول من وجهة نظر إسلامية من جهة، وتعيش وقائع عصرها ومنجزاته من جهة أخرى.

ونحن لا نجهل أو نتجاهل المفكرين الإسلاميين الآخرين، ولكننا نرى أن السيد الصدر له خصوصية منهجية تجتمع فيها ما قد وصل إليه غيره من المفكرين المعاصرين كلٌّ على حدة، وبشكل مجتزأ من هذه المنهجية التي تلف الجميع، لكنها ـ كما قلنا ـ مبعضة عند كل واحد منهم:

لكننا نود أن نقول: إن ما اجتمع في «المنهج الصدري» من هذه السمات ـ التي قد وجدت عند غيره دون شك ـ لم تكن كذلك إلاّ عنده.

---

(١) راجع تجديد الفكر الديني في الإسلام ص ١٤٤ ـ ١٤٥. نقلاً عن: مشكلتا الوجود والمعرفة في الفكر الإسلامي الحديث» ص ٢٩٣.

فهو يعدّ من الناحية النظرية الفكرية، «ثورة الفكر الإسلامي المعاصر»، أو أنه يشكل منعطفا نستطيع ـ بلا مغالاة ـ أن نصنف الفكر الإسلامي وفقه ـ باطمئنان ـ إلى مرحلتين:

١ ـ مرحلة ما قبل الصدر.

٢ ـ مرحلة ما بعد الصدر.

وهذه الدراسة حين تركز على المعالم الرئيسية لمنهج المفكر الفذ، أشبه ما تكون بنظرة خاصة إلى سيف ذهبي، له قيمة جمالية، وقيمة عملية، وقيمة ماديّة.

والنظرة الخاصة التي نحن بصددها، تركز على القيمة العملية التي أنشىء هذا السيف من أجلها والتي تشكل هنا المنهج العام لهذا الرجل.

وبمعنى آخر:

إننا ندرس هنا (الصدر ـ المنهج) وإن كنا لا نهمل (الصدر ـ الفكرة) أو (الصدر ـ القضية) أو (الصدر ـ الرجل) من حيث المبدأ.

لذا ترانا ـ ركزنا على الجوانب الفكرية العامة دون الجوانب المذهبية[٢].

فالصدر قبل كل شيء، وبعد كل شيء، مفكر إسلامي.

ولئن كانت هذه الدراسة تهتم بالناحية النظرية من التراث الصدري، فإن انتقاءها هذا الجانب هو فصل فني دراسي، وليس فصلاً عملياً ينتزع المفكر من تكوينه العام. وإنما هو أشبه بالذي أراد أن يعرف ماء البحر ـ عندما استحال عليه أن يصبه في كأس ـ فأخذ محتويات هذه الكأس عينة تدله على الأصل الذي جاءت منه.

*****

وما يهمنا ليس هو تقديم الصدر بما هو مفكر مذهبي، أو مفكر إسلامي، لكننا نشدد أكثر على تقديمه مفكراً عالمياً.

وأنا لا أريد أن أقيم تقابلاً منطقياً بين الإسلام والعالمية، فالإسلام بطبيعته دين

---

(٢) ونعني بالمذهبية هنا: المذهبية الفقهية، لا المذهبية الفكرية. (كما فعل هو في عملية اكتشاف المذهب الاقتصادي الإسلامي).

عالمي، بل إني أقصد وجهاً آخر للعالمية هو:

انطلاق هذا الفكر ليتعدى حتى الدين، وهذا ما حققه الصدر في كتابه: «الأسس المنطقية للاستقراء» إذ يعالج فيه مشكلة المعرفة في ضوء الدليل الاستقرائي.. ومعلوم أن قضايا المعرفة هي من قبيل الفكر العالمي الرائج الذي يتعدى الحدود الجغرافية والزمانية والبيئة الإجتماعية.

*****

دوافع البحث:

رغم وجود العديد من الدراسات حول السيد الصدر[٣]، لكن الدراسة المنهجية المتخصصة التي ترقى إلى مستوى فكر السيد الصدر، لا تزال غير متوفرة.

فرأينا أن يكون هذا البحث، محاولة بدئية للنظر إلى هذا المفكر من زاوية أخرى أكثر عمقاً وتخصصاً.

سير البحث:

لدى قراءتناآثار السيد الصدر، أخذنا في فرز الشواهد وفق سمات جزئية، تجمعت في نهاية القراءة مجموعة ضخمة تم تصنيفها وفق عناوين أكبر.

ثم انتقينا منها ما وافق النظرة العامة، التي تفرضها طبيعة البحث، لتتآخى هذه الشواهد، وتكوّن كلاً متماسكاً.

منهج البحث:

مما سبق وقلناه قبل قليل من أننا اتبعنا الجزئيات ثم بوبناها في فقرات تنضوي تحت عناوين أكبر.

نقول إن المنهج كان: استقرائياً ـ تركيبياً.

---

(٣) فذكر مثالين فقط هما: ١ ـ دراسة السيد حسن النوري في مجلة «الحوار السياسي» العدد المزدوج (٢٨ ـ ٢٩). بعنوان: «مع الشهيد الصدر محققاً» ق ١ ص ٥٠ والعدد المزدوج (٣٠ ـ ٣١) بعد تحويل اسم المجلة ليصبح «الحوار الفكري والسياسي» ق ٢ ص ١١١. ٢ ـ دراسة عبد الحسين البقال: «الشهيد الصدر الفيلسوف والفقيه».

فهو استقرائي :

لأنه انطلق من الجزء إلى الكل ، أو من الوقائع المفردة المجزأة إلى ما ينتظم هذه الجزئيات من أوجه التشابه فيما بينها .

وهو تركيبي :

لأن كل سمة من السمات التي درسناها منهجياً ، حاولنا أن تكون عنصراً في كلٍ مجموعي يعطي الفكرة العامة للمنهج من خلال «تركيب» هذه الأجزاء وفق روح البحث ، ومتطلبات سيرورته نحو هدفه .

هدف البحث وغايته :

أما هدف البحث فهو:

محاولة اكتشاف المعالم العامة «للمنهج الصدري» لتقديم أنموذج يفيد منه العاملون في شؤونات الفكر والدراسات الإنسانية التي عالجها السيد الصدر.

*****

أقسامه :

جاء البحث في مقدمة ، وقسمين : وخاتمة .

القسم الأول :

تحدثنا فيه عن السمات الخاصة وهي :

١ ـ التكامل :

أ ـ العقلية الفلسفية .

ب ـ العقلية الاقتصادية .

جـ ـ العقلية التاريخية .

د ـ العقلية الاجتماعية .

هـ ـ العقلية الفقهية .

و ـ العقلية الحقوقية .

ز ـ العقلية الأصولية .
ح ـ العقلية التفسيرية .

٢ ـ الأصالة :

أ ـ من حيث طرحه مسائل جديدة لم تكن معروفة من قبل .
ب ـ من حيث معالجته موضوعاً معروفاً ، ولكن بمنظور جديد .

٣ ـ الخلق العلمي :

الترفق بالذين ينقدهم وعدم بخسهم حقوقهم ، رغم إجلاله إياهم من ناحية ، وبيان المآخذ عليهم من ناحية أخرى .

٤ ـ ملكة النقد والتحقيق

*****

والقسم الثاني :
كان عن السمات العامة وهي :

ـ الفصل الأول : الوضوح المنهجي :
أ ـ تحديد المصطلحات .
ب ـ تحديد المشكلة المطروحة .
جـ ـ بيان مراحل البحث وأولوياته .
د ـ إيجاز الطريقة المتبناة في الدليل الاستقرائي .
هـ ـ بيان موضوع كتاب «فلسفتنا» .
و ـ منهج كتاب «اقتصادنا» .
ز ـ مهمة كتاب «الأسس» .

ـ الفصل الثاني : التتبع المنهجي :
أ ـ تلخيص المذهب .
ب ـ بيان الأساس في المذهب .
جـ ـ بيان الدافع النفسي للمذهب .
د ـ ربط الأصول إلى الفروع .

هـ ـ بيان الخطأ في أساس الفكرة «المذهب» .
و ـ النقد في العمق ـ محاكمة المذهب على أصوله المنهجية .
ز ـ ملاحقة الفكرة .
ح ـ الاستنتاج التحليلي .
ط ـ التسليم الجدلي .
ي ـ بيان الثغرات .
ك ـ إعادة طرح المسألة .

ـ الفصل الثالث : اليقظة المنهجية :

أ ـ بيان التحفظات .
ب ـ إزالة توهم الخطأ .
جـ ـ بيان قصدية اختيار الشاهد .
د ـ الفرق بين منفعة العمل والمواد الطبيعية النادرة .

ـ الفصل الرابع : رسم المعالم المنهجية :

أ ـ افتراض التجرد البدئي في البحث .
ب ـ وجوب افتراض مصادرات وبدهيات .
حـ ـ تحديد نقطة البدء .
د ـ تحديد لون التفكير .
هـ ـ الانطلاق من نقطة متفق عليها ومتابعة الخلافات المذهبية بعدها .
و ـ الدعوة إلى تفهم الموضوع كما يفهمه أصحابه .
ز ـ بيان الضوابط .
ح ـ بيان الأخطاء المنهجية العامة في اتجاه البحث .
ط ـ بيان خطر الذاتية من خلال عملية الاكتشاف الاقتصادي على أساس الاجتهاد .
ي ـ طريقة دراسة المذهب .
ك ـ توجيهات .

ـ الفصل الخامس: الموضوعية:

أ ـ انصاف الخصم وإبراز مزاياه.

ب ـ الأمانة العلمية.

جـ ـ التحرر المذهبي.

د ـ النزاهة في البحث.

ـ الفصل السادس: التمييز المنهجي:

أ ـ الفرز المنهجي للمشكلات.

ب ـ الفرق بين المرحلي والمنهجي (الجوهري والعرضي).

جـ ـ التفريق بين النظري والعملي.

د ـ بيان المفاصل المنهجية.

هـ ـ التفريق بين عمليتي الاكتشاف والتكوين للمذهب الاقتصادي وخصائص كل منهما.

و ـ الفرق بين نوعي القوانين العلمية للاقتصاد.

ز ـ اختلاف الإسلام والرأسمالية في مسألة الانتاج تقويماً ومنهجاً.

ح ـ التمييز بين موقفين في الاعتقاد:

١ ـ التفسيري.

٢ ـ التقويمي.

ـ الفصل السابع: الالتزام المنهجي: ونعني به:

١ ـ الوحدة المنهجية:

أ ـ الدليل الاستقرائي نستخدمه في إثبات:

ـ الحقيقة العلمية التجريبية.

ـ الصانع تبارك وتعالى.

ـ نبوة الرسول الأعظم (ص).

ب ـ الإسلام والرأسمالية والاشتراكية عالجوا موضوعات مشتركة فلم لا يكوّن الإسلام مذهباً اقتصادياً، بينما تكوّن كل من الرأسمالية والاشتراكية مذهباً؟

٢ ـ تطبيق قواعد النقد ومراحله على المفهوم المقدم لحل المشكلة واختبار كفايته .

وتأتي الخاتمة بعد ذلك لتوصل البحث إلى نهايته .

وأخيراً :

لا يسعني إلا أن أشكر كثيراً الإخوة الذين ساهموا في أن يبرز هذا البحث إلى الوجود ، من عرفت من أسمائهم ، ومن لم أعرف .

فقد كانوا كثيرين ، يحدوهم جميعاً حبهم لصاحب المنهج الذي كتبت حوله . بينما تقع مسؤولية الخطأ علي وحدي .

وأرجو أن يكون هذا العمل المتواضع بادئه خير لأعمال أخرى ـ من قبل المختصين ـ تتناول التراث الصدري من وجوهه كافة .

دمشق ٩ شوال ١٤٠٧ هـ.
٧ حزيران ١٩٨٧م.

نزيه الحسن



تواريخ بارزة في حياة السيّد الصدر [٤]

ـ ولد السيد محمد باقر بن السيد حيدر الصدر في الكاظمية ـ العراق، ٢٥ ذي القعدة عام ١٣٥٣ هـ ـ ١٩٣٢م.

ـ هاجر إلى النجف لطلب العلم عام ١٣٥٦هـ.

ـ تتلمذ على:

١ ـ العلاّمة السيد محمد رضا آل ياسين (خاله) المتوفى ١٣٧٠هـ.

٢ ـ العلاّمة السيد أبي القاسم الخوئي (الذي لا زال يعيش في النجف حتى الآن).

ـ أنهى تحصيلاته الأصولية عام ١٣٧٨هـ.

ـ أتم تحصيلاته الفقهية عام ١٣٧٩هـ.

ـ «مدة تحصيلاته العلمية من البداية إلى النهاية حوالى سبع عشرة سنة أو ثماني عشرة سنة»[٥] كان يستثمر منها كل يوم ست عشرة ساعة للتحصيل العلمي.

ـ بدأ بتدريس الأصول عام ١٣٧٨هـ وأنهى الدورة الأولى ١٣٩١هـ.

ـ بدأ بتدريس الفقه عام ١٣٨١هـ.

ـ التحق بجوار ربه في نهاية فترة اعتقاله الرابع[٦] وتم دفنه في النجف، ٢٣ جمادى ١٤٠٠هـ ـ ٨ نيسان ١٩٨٠.

---

(٤) هذه المعلومات تعتمد بشكل رئيسي على كتاب «مباحث الأصول» للسيد الحائري. في ترجمة السيد الصدر من ص ١٥ ـ ١٦٨ ج ١، ق ٢.

(٥) ص ٤٤ المصدر المذكور.

(٦) أما الثلاثة الأولى فهي على التوالي (١٣٩٢، ١٣٩٧، ١٣٩٩).

تآليفه :

أ ـ المطبوعة :

١ ـ فدك في التاريخ طبع سنة ١٣٧٤هـ.

٢ ـ غاية الفكر في علم الأصول، طبع منها جزء واحد سنة ١٣٧٤هـ.

٣ ـ فلسفتنا. طبع سنة ١٣٧٩/ ١٩٦٠م.

٤ ـ اقتصادنا. طبع في مجلدين سنة ١٣٨١هـ.

٥ ـ المعالم الجديدة للأصول. طبعت لكلية أصول الدين سنة ١٣٨٥هـ.

٦ ـ الأسس المنطقية للاستقراء. طبع سنة ١٣٩١هـ.

٧ ـ البنك اللاربوي في الإسلام، طبع قبل الأسس.

٨ ـ المدرسة الإسلامية. طبعت سنة ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م.

٩ ـ بحوث في شرح العروة الوثقى، ألّف منها أربعة أجزاء، وكان تاريخ الطبعة الأولى لأول جزء منها سنة ١٣٩١هـ.

١٠ ـ دروس في علم الأصول، في ثلاث حلقات، والحلقة الثالثة منها في مجلدين طبعت سنة ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م.

١١ ـ بحث حول المهدي، وهو مقدمة لموسوعة عن المهدي كتبها السيد محمد الصدر طبعت سنة ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م.

١٢ ـ بحث حول الولاية: وهو مقدمة لكتاب «تاريخ الشيعة الإمامية وأسلافهم» للدكتور عبد الله فياض طبعت سنة ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م.

١٣ ـ الإسلام يقود الحياة، ألّف منه ستة حلقات. طبع سنة ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.

١٤ ـ بحث في المرجعية الصالحة والمرجعية الموضوعية.

١٥ ـ الفتاوى الواضحة الطبعة الثانية مضافاً إليها :

ـ المقدمة : موجز في أصول الدين (المرسل، الرسول، الرسالة).

والخاتمة: نظرة عامة في العبادات.

طبعت عام ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م.

١٦ ـ المدرسة القرآنية. وقد طبع هذا الكتاب بعد تفريغه من أشرطة تسجيل قيدت بها أربع عشرة محاضرة، الأخيرة منها وعظية، بينما تدور الثلاث عشرة الأولى حول:

١ ـ التفسير الموضوعي والتفسير التجزيئي في القرآن الكريم.

٢ ـ السنن التاريخية في القرآن الكريم.

٣ ـ عناصر المجتمع في القرآن الكريم.

وهي تغطي المرحلة من:

يوم الثلاثاء ١٧ جمادى ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.

يوم الأربعاء ٥ رجب ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.

طبعت ثانية عام ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

١٧ ـ أهل البيت، تنوع أدوار ووحدة هدف، وهو ثلاث عشرة محاضرة ألقيت في تفسير مواقف أئمة أهل البيت.

١٨ ـ مقالات متفرقة في افتتاحيات مجلة الأضواء. تحت عنوان «رسالتنا» وقد صدرت في كتيب مستقل يحمل الإسم نفسه.

ب ـ غير المطبوعة (المحفوظة). طبع في سنة ١٤١٠ هـ.

١٩ ـ تعليق على رسالة عملية للسيد محسن الحكيم المسماة. بـ (منهاج الصالحين).

٢٠ ـ تعليق على صلاة الجمعة من الشرائع.

٢١ ـ تعليق على رسالة عملية للسيد محمد رضا آل ياسين المسماة بـ (بلغة الراغبين)، علّق عليها وهو في السابعة عشر من عمره، وفي هذا العمر كتب فدك.

٢٢ ـ طبع ١٤٠٢ تعليق على (مناسك الحج) لأستاذه العلّامة السيد الخوئي .

٢٣ ـ موجز في أعمال الحج[٧].

جـ ـ المفقودة :

٢٤ ـ كتاب فلسفي معمق ومقارن بين آراء الفلاسفة القدامى والفلاسفة الجدد .

٢٥ ـ بحث تحليل الذهن البشري . لكنه لم يتمه[٨].

---

(٧) ذكرته بين الأعمال غير المطبوعة لأن السيد الحائري لم يشر إلى طباعته .

(٨) وردت الإشارة إلى هذين الكتابين ص ٦٣ . مباحث الأصول .

السمات الخاصة

عندما نطلق هذا اللفظ فنحن لا نريد منـه ما يتصف به السيد الصدر من صفات شخصية كـأي فرد من الناس الـذين لا يعدم المرء منهم مـا يميزه من الآخريـن ، ولكنّا نعني أن هذه الصفة لها صلات حميمة بموضوع بحثنا بها هي ميزة فكرية ومع ذلك تبقى خاصـة ، أي أننا لا نطلب من غيره أن يكـون على هذه الشاكلة وإن كـان يستحسن في الباحث وجودها .

ونحن إذ ندرس المنهج لا نركز بحثنا على السمات الخاصة لهذا المفكر إلا بمقدار ما يسمح به بحثنا ، وسوف نلم بها إلماماً سريعاً ، فالتركيز على السمات العامة التي يستطيع البحثة احتذاءها ، هو الأهم من وجهة نظرنا .

ومن السمات ـ سواء منها العامة والخاصة ـ ما هي مركبة أو تكوينية ، ومنها ما هي بسيطة تكون التركيبية مجموعة منها .

وعندما نتكلم عن السمات الخاصة نجدها كما يلي :

أولاً ـ التكامل :

وهي سمة تركيبية تتألف من السمات الفكرية البسيطة التالية :

أ ـ العقليـة الفلسفية : تتجلى هـذه العقلية بـأوضـح مظهـر لها في كتابي الصـدر: «فلسفتنا» و «الأسس المنطقية للاستقراء» .

ففي الأول : يتبدئ لنا الصدر وهو يؤرخ للفلسفة ، وينقد تياراتها من خلال نظرتها إلى «مشكلـة المعـرفـة» بـدءاً مـن نظـرية الاستـذكـار الأفـلاطـونيـة مـروراً بـالعقليين والتجريبيين ، وانتهاء بالماركسية .

أما في الثاني: فتظهر ملكته الفلسفية الإبداعية التي تنشىء الجديد، وتربط بين القديم والجديد في عالم المعرفة، لكنه ليس ربطاً ميكانيكياً، بل هو تركيب إبداعي جديد بكل ما تعنيه هذه العبارة.

وعلى الرغم من اختلاف البحثين موضوعاً وطريقة. اختلافاً يوحي بتحول كبير في فكر صاحبهما، لكنهما يشهدان لكاتبهما بأنه فيلسوف أصيل؛ يؤرخ وينقد في الأول - كما قلنا - وفي الثاني ينشىء ويبني، ويقدم الحل لمشكلة فلسفية دامت منذ عصر أرسطو، هي ما يطلق عليه منطقياً، «مشكلة الإستقراء». بل إنه ليسمي مذهبه في «الأسس»: «المذهب الذاتي للمعرفة» وهو قسم من المذهب العقلي، وهو في تعريفه هذا المذهب يقول:

«ونريد بالمذهب الذاتي للمعرفة: اتجاهاً جديداً في نظرية المعرفة، يختلف عن كل من الاتجاهين التقليديين اللذين يتمثلان في المذهب العقلي، والمذهب التجريبي»[9].

وبمناسبة الكلام على الاختلاف بين طريقتي الكتابين أود أن أسجل ملاحظة هامة: هي أن الناظر المدقق في «فلسفتنا» يرى جذوراً لما يمكن أن يمثله «الأسس» من نظرية جديدة في المعرفة.

ففي خلال استعراضه نظريات المعرفة يقول الصدر عن «نظرية الانتزاع»: «وهي نظرية الفلاسفة الإسلاميين بصورة عامة. وتتلخص هذه النظرية في تقسيم التصورات الذهنية إلى قسمين: تصورات أولية وتصورات ثانوية.

فالتصورات الأولية: هي الأساس التصوري للذهن البشري، وتتولد هذه التصورات من الإحساس بمحتوياتها بصورة مباشرة. فنحن نتصور الحرارة لأننا أدركناها باللمس، ونتصور اللون لأننا أدركناه بالبصر، ونتصور الحلاوة لأننا أدركناها بالذوق ونتصور الرائحة لأننا أدركناها بالشم.

وهكذا جميع المعاني التي ندركها بحواسنا فإن الإحساس بكل واحد منها هو السبب في تصوّره ووجود فكرة عنه في الذهن البشري.

وتتشكل من هذه المعاني القاعدة الأولى للتصور وينشىء الذهن بناءً على هذه

(٩) ص ١٢٣ الأسس المنطقية للاستقراء.

القاعدة التصورات الثانوية، فيبدأ بذلك دور الابتكار والإنشاء، وهو الذي تصطلح عليه هذه النظرية بلفظ (الانتزاع) فيولد الذهن مفاهيم جديدة من تلك المعاني الأولية، وهذه المعاني الجديدة خارجة عن طاقة الحس وإن كانت مستنبطة ومستخرجة من المعاني التي يقدمها الحس إلى الذهن والفكر.

وهذه النظرية تتسق مع البرهان والتجربة ويمكنها أن تفسر جميع[10] المفردات التصورية تفسيراً متماسكاً.

فعلى ضوء هذه النظرية نستطيع أن نفهم كيف انبثقت مفاهيم العلة والمعلول، والجوهر والعرض، والوجود والوحدة، في الذهن البشري.

إنها كلها مفاهيم انتزاعية يبتكرها الذهن على أضواء المعاني المحسوسة، فنحن نحس مثلاً بغليان الماء حين تبلغ درجة حرارته مائة، وقد يتكرر إحساسنا بهاتين الظاهرتين ـ ظاهرتي الغليان والحرارة ـ آلاف المرات ولا نحس بعلّية الحرارة للغليان مطلقاً، وإنما الذهن هو الذي ينتزع مفهوم العليّة من الظاهرتين اللتين يقدمهما الحس إلى مجال التصور.

ولا نستطيع في مجالنا المحدود أن نعرض لكيفية الانتزاع الذهني وألوانه وأقسامه لأننا لا نتناول في دراستنا الخاطفة هذه إلاّ الإشارة إلى الخطوط العريضة»[11].

والفقرة الأخيرة تنم عن وجود تصور جديد لكيفية هذا الانتزاع، يمنع من عرضها محدودية المجال الذي كان يتكلم في سياقه المؤلف.

لكنه عرضه أوفى ما يكون العرض في «الأسس»، مقدماً بذلك نظرية جديدة في المعرفة تعتمد آخر الأبحاث المنطقية المعاصرة القائمة على الأسس التي أشادها أعلام المنطق الرياضي مثل بيرنولي ورسل، بل وتستدرك على هذه العقول الجبارة ما فاتها أثناء بحثها الرائع في مشكلة المعرفة الإنسانية[12].

وهناك شاهد آخر يدعم ما نذهب إليه من العلاقة الوثيقة بين كتابي «اقتصادنا» و «الأسس».

---

(10) الصواب: «المفردات التصورية جميعها».

(11) ص ٦١ ـ ٦٢ فلسفتنا.

(12) أحيل القارىء إلى مناقشة الصدر لرايخنباخ ورسل ص ٤٦٣ ـ ٤٦٦ الأسس.

ففي أثناء مناقشة الاتجاه التجريبي لتفسير الدليل الاستقرائي وتلخيصه في ثلاث نقاط يقول «فيلسوفنا» في النقطة الثالثة:

«إنّا إذ نؤمن بأن الدليل الاستقرائي كفيل بإثبات السببية بدون حاجة إلى مصادرات قبلية، نريد بذلك السببية بالمفهوم العقلي الذي يعبر عن علاقة ضرورة بين السبب والمسبب، وأما إذا استبعدنا السببية بالمفهوم العقلي وافترضنا أنه لا طريق إلى اثباتها لا قبل الاستقراء ولا بالاستقراء نفسه، فليس بالإمكان أن نثبت بالدليل الاستقرائي السببية بالمفهوم التجريبي، ولا أي تعميم من التعميمات التي يثبتها الاستقراء عادة، فالشرط الأساسي لإنتاج الدليل الاستقرائي في رأينا، أن يكون قادراً على إثبات السببية بالمفهوم العقلي، وما لم نثبت السببية العقلية يعجز الدليل الاستقرائي عن إثبات أي تعميم، بل وحتى عن ترجيحه بأي درجة من درجات الترجيح»(١٣).

وهو يقول في «فلسفتنا» مستنتجاً:

«إن العلم بوجود واقع موضوعي لهذا الحس أو ذاك، إنما يكتسب على ضوء مبدأ العلية»(١٤).

*****

ب ـ العقلية الاقتصادية:

لا يمكن القول عن السيد الصدر إنه باحث اقتصادي بشكل عام، بل إنه ليتعدى ذلك إلى التبحر في دقائق هذا العلم.

فهو لدى تسجيله ملاحظاته العامة عن البنك اللاربوي يقول كأي باحث متخصص:

«والبنك اللاربوي بحكم تحمله تبعات الخسارة وضمانه قيمة الودائع كاملة للمودعين يجب أن يدخل في حسابه الاحتمالات الناجمة عن ذلك ويحصن موقفه عن طريق زيادة رأس المال، ولكن زيادة رأس المال لها حد يفرضه غرض الربح الذي

---

(١٣) ص ٧٤ ـ ٧٥ الأسس.

(١٤) ص ٢٦٣ فلسفتنا. وللتوسع نحيل إلى فصل مبدأ العلية ص ٢٦١ ـ ٢٨٤ فلسفتنا. وكذلك فصل «السببية العقلية والتجريبية» ص ٢٣٠ ـ ٢٣٢ الأسس.

يتوخـاه البنك في أعماله، لأن رأس المال قـد يزيد إلى درجـة يصبح من مصلحـة البنك الربحية أن يستبدل عمله المصرفي بعمل آخر يستثمـر به رأس ماله مباشرة ويحصل على كل[١٥] أرباحه»[١٦].

هذه إلى غيرها من الملاحظات الكثيرة التي يفيض بها بحثه في البنك اللا ربوي » . والتنظير له ، ما يجعله حقاً في عداد أرفـع المتخصصين في الشؤون الاقتصادية فضلاً عن أن البحث في فكرته ، يجعله إبداعاً جديداً في عالم البنوك المعروفة القائمة في العالم كله في النظام الربوي .

كما تتجلى عقلية «مفكرنا» الاقتصادية في المحاولة التي يحاول فيها اكتشاف المذهب الاقتصـادي الإسلامـي في الجزء الثاني مـن كتابـه «اقتصادنـا»[١٧]، وبيـان الفـرق بين المذهب الاقتصادي وعلم الاقتصاد[١٨]، مما رتب على الخلط بينهما كثيراً من المشكلات النظرية بين البحثة الاقتصاديين لا سيما الرأسماليين منهم[١٩].

*****

جـ ـ العقلية التاريخية :

ونود أن نشير أن للعقلية التاريخية عندنا معنيين :

الأول : قراءة التاريخ واتخاذه سنداً في تحليل الأمور المتشابهة .

فهـو يقول داعماً فكـرته عـن أن للإنسـان أصـالته وإبـداعه بشـأن تحديد النظـام الاجتماعـي الأصلح ، وليـس من خلـق القوى المنتجـة ، حينما يناقـش الماركسية التـي تذهب إلى الرأي الأخير:

---

(١٥) كذا في الأصل والصواب : «ويحصل على أرباحه كلها» .

(١٦) ص ٧٦ ـ ٧٧ البنك اللاربوي في الإسلام .

(١٧) عملية الاكتشاف هذه تبـدأ من ص ٣٧٥ ـ ٤٢٩ من الكتاب المذكور وحسبنـا أن نشير هنا إلى أن كتاب اقتصادنا هو أضخم كتبه حجماً على الإطلاق إضافة إلى ناحيته النوعية .

(١٨) يراجع ذلك في فقرة تحديد المصطلح ـ سمة الوضوح المنهجي ص من هذا البحث .

(١٩) لـلاستزادة أحيـل إلى ص ٢٥٨ ـ ٢٥٧ الـرأسمالية المذهبيـة ليست نتـاجاً للقـوانين العلمية و «القـوانين العلمية في الاقتصاد الرأسمالي ذات إطار مذهبي ص ٢٦٣ ـ ٢٦٩ اقتصادنا .

«أفلم يكن أفلاطون يؤمن بالشيوعية ويتصور مدينته الفاضلة على أساس شيوعي؟ فهل كان إدراكه هذا من معطيات الوسائل الحديثة في الإنتاج التي لم يكن الإغريق يملكون منها شيئاً؟!

ماذا أقول؟! بل إن الأفكار الا شتراكية بلغت قبل ألفين من السنين من النضج والعمق في ذهنية بعض كبار المفكرين السياسيين درجة أتاحت لها مجالاً للتطبيق كما يطبقها الإنسان السوفياتي اليوم، مع بعض الفروق.

فهذا (وو ـ دي) أعظم الأباطرة الذين حكموا الصين من أسرة هان، كان يؤمن في ضوء خبرته وتجاربه، بالاشتراكية، باعتبارها النظام الأصلح.

فقام بتطبيقها عام (١٤٠ ـ ١٨٧ق. م) فجعل موارد الثروة الطبيعية ملكاً للأمة، وأمم صناعات استخراج الملح والحديد وعصر الخمر. وأراد أن يقضي على سلطان الوسطاء والمضاربين في جهاز التجارة: فأنشأ نظاماً خاصاً للتنقل والتبادل تشرف عليه الدولة، وسعى بذلك للسيطرة على التجارة حتى يستطيع منع تقلب الأسعار الفجائي. فكان عمال الدولة هم الذين يتولون شؤون نقل البضائع وتوصيلها إلى أصحابها في جميع[٢٠] أنحاء البلاد وكانت الدولة نفسها تخزن ما زاد من السلع على حاجات الأهلين، وتبيعها إذا أخذت أثمانها في الارتفاع فوق ما يجب، كما تشتريها إذا انخفضت الأسعار. وشرع يقيم المنشآت العامة العظيمة، ليوجد بذلك عملاً لملايين الناس الذين عجزت الصناعات الخاصة عن استيعابهم.

وكذلك اعتلى العرش في بداية التاريخ المسيحي (وانج مانج) فتحمس بإيمان لفكرة إلغاء الرق، وانتزع الأرض من الطبقة الاقطاعية، وأمم الأرض الزراعية وقسمها قسماً متساوية ووزّعها على الزرّاع، وحرّم بيع الأراضي وشراءها ليمنع بذلك من عودة الأملاك الواسعة إلى ما كانت عليه من قبل وأمم المناجم وبعض الصناعات الكبرى.

فهل يمكن أن يكون (وو ـ دي) أو (وانج مانج) قد استوحيا ادراكهما الاجتماعي ونهجهما السياسي هذا من قوى البخار، أو من قوى الكهرباء أو الذرة، التي تعتبرها الماركسية أساساً للتفكير الاشتراكي؟»[٢١].

---

(٢٠) الصواب: . . . في أنحاء البلاد جميعها».

(٢١) ص ١٩ ـ ٢١ المدرسة الإسلامية ـ الإنسان المعاصر وقدرته على حل المشكلة الاجتماعية.

أما المعنى الثاني: فهو فلسفة التاريخ بالنظر إلى قوانينه العامة وصياغة كيفية عملها.

ففي أثناء البحث عن الأشكال التي تتخذها سنن التاريخ في القرآن الكريم نقرأ للصدر:

«هناك ثلاثة أشكال تتخذها السنة التاريخية في القرآن الكريم لا بد من استعراضها ومقارنتها والتدقيق في أوجه الفرق بينها.

الشكل الأول للسنة التاريخية هو شكل القضية الشرطية»(٢٢).

ويتابع شارحاً لنا هذا الشكل:

«في هذا الشكل تتمثل السنة التاريخية في قضية شرطية تربط بين حادثتين أو مجموعتين من الحوادث على الساحة التاريخية، وتؤكد العلاقة الموضوعية بين الشرط والجزاء، وأنه متى ما تحقق الشرط تحقق الجزاء.

وهذه صياغة نجدها في كثير من القوانين والسنن الطبيعية والكونية في مختلف الساحات الأخرى»(٢٣).

«الشكل الثاني الذي تتخذه السنة التاريخية شكل القضية الفعلية الناجزة الوجودية المحققة.

وهذا الشكل أيضاً نجد له أمثلة وشواهد في القوانين الطبيعية والكونية»(٢٤).

وبعد أن يرد على الوهم الذي أوحاه هذا الشكل من السنن التاريخية في الفكر الأوروبي بالتعارض بين سنن التاريخ وفكرة اختيار الإنسان، أو ما يمكن أن نطلق عليه «حتمية القوانين التاريخية بما هي قوانين عامة» و «إرادة الإنسان في صنع التاريخ».

---

(٢٢) ص ١٠١ ـ ١٠٢ المدرسة القرآنية ـ السنن التاريخية في القرآن الكريم.

(٢٣) ص ١٠١ ـ ١٠٢ المدرسة القرآنية السنن التاريخية في القرآن الكريم.

(٢٤) ص ١٠٦ ـ ١٠٧ المصدر نفسه. ونود الإشارة إلى أن توكيد الصدر على أن هذه «القضية الشرطية» بين الشرط والجزاء وتحققها موضوعياً، والقضية الوجودية ليبين أن السنة التاريخية قانون عام كأي قانون طبيعي. قد أفردنا لهذا الجانب فصلاً مستقلاً أسميناه الالتزام المنهجي «راجع ص ٣١١ ـ الوحدة المنهجية.

وكـذلك الـرد على التوفيـق بين هاتين الفكـرتين (حتمية قـوانين التاريـخ، وإرادة الإنسان) القائل: إن اختيار الإنسان نفسه خاضع لسنن التاريخ، ويتبين مكمن الخطأ في الاتجاهين وهو: تصور أن الشكـل الثاني هو الذي يستـوعب الساحة التـاريخية كلها بحيث لا يلتفت إلى الشكل الأول، وأخذه مترابطاً مع الشكل الثاني.

أقول بعد أن يردَّ على هذه الاتجاهات يخبرنا عن الشكل الثالث:

«الشكل الثـالث للسنة التاريخيـة وهو شكل اهتم بـه القرآن الكريم، هـو: السنة التاريخية المصاغة* على صورة اتجاه طبيعي في حـركة التاريخ لا على صورة قـانون صارم حدي، وفرق بين الاتجاه والقانون»(٢٥).

فالقانون العلمي لا يمكن تحديه، بينما الاتجاه يمكن تحديه:

«والقانون صارم، والصرامة تأبى التحدي»(٢٦).

«بـل هنـاك اتجاهات مـوضـوعيـة في حـركـة التاريـخ وفي مسـار الإنسـان إلاّ أن هذهالاتجاهات لها شيء من المرونة بحيث أنها تقبل التحدي ولو على شوط قصير»(٢٧).

ثم هو يبين لنا دلالة هذه الاتجاهات:

«هذا لا يعنـي أنها ليست اتجاهات تمثل واقعـاً موضوعيـاً في حركة التاريـخ، هي اتجاهات ولكنهـا مرنـة التحدي، حينما يتحـدى هذا المتحـدي تحطمه بسنـن التاريـخ نفسها»(٢٨).

*****

هذا إلى جانـب ما تمدنا به فقـرة «الملاحقة التاريخية» في سمـة «التتبع المنهجي»(٢٩) عن العقلية التاريخية لدى الصدر.

*****

(*) الصواب: المصوغة.

(٢٥) ص ١١١، المدرسة القرآنية. السنن التاريخية في القرآن الكريم.

(٢٦) ص ١١٢ المصدر نفسه.

(٢٧) الصفحة نفسها والمصدر نفسه.

(٢٨) الصفحة نفسها والمصدر نفسه.

(٢٩) ص من هذا البحث.

د ـ العقلية الاجتماعية :

ونرى هذا الجانب مـن تفكير السيد الصدر عندما يتحدث عـن إحساس الإنسان المعاصر بالمشكلة الاجتماعية وموقعه منها ، فيقول :

«والواقع أن إحساس الإنسان المعاصر بالمشكلة الاجتماعية أشد من إحساسه بها في أي وقت مضى من أدوار التاريخ القديم. فهو الآن أكثر وعياً لموقفه من المشكلة وأقوى تحسساً بتعقيداتها ، لأن الإنسان الحديث أصبح يعي أن المشكلة من صنعه .

وأن النظام الاجتماعي لا يفرض عليه من أعلى بالشكـل الذي تفرضه عليه القوانين الطبيعية التي تتحكم في علاقات الإنسان بالطبيعة»[٣٠].

وهو إذ يصف إحســاس إنسان العصر وموقفه من المشكلة الاجتماعيـة يلخص لنا الفروق بين التجربة الاجتماعية وبين التجربة الطبيعية فيما يلي :

«أولاً: أن التجـربة الطبيعيـة يمكن أن يبـاشرها ويمارسهـا فرد واحـد فيستوعبهـا بالملاحظة والنظرة ، ويدرس بصورة مباشرة كل ما ينكشف خلالها من حقائق وأخطاء ، فينتهي من ذلك إلى فكرة معينة ترتكز على تلك التجربة .

وأما التجـربة الاجتماعية فهـي عبارة عن تجسيـد النظام المجرب في مجتمـع وتطبيقه عليه ، فتجربة النظام الاقطاعي أو الرأسمالي مثلاً تعني : ممارسة المجتمع لهذا النظام فترة من تـاريخه ، وهي لأجل ذلـك ، لا يمكن أن يقوم بها فرد واحـد ، وإنما يقوم بالتجـربة الاجتماعيـة المجتمع كلـه ، وتستـوعب مـرحلـة تـاريخية أوسـع كثيراً مـن هذا الفـرد أو ذاك»[٣١].

«ثانيـاً : إن التفكير الذي تبلـوره التجربـة الطبيعية ، أكثر مـوضوعيـة ونزاهـة من التفكير الذي يستمده الإنســان من التجربة الاجتماعيـة . وهذه النقطة من أهـم النقاط الجوهـرية التـي تمنع التجـربـة الاجتماعية مـن الارتفـاع إلى مستوى التجـربة الطبيعيـة والعلمية . . . »[٣٢].

---

(٣٠) ص ١٣ المدرسة الإسلامية ـ الإنسان المعاصر وقدرته على حل المشكلة الاجتماعية .

(٣١) ص ٢٥ المصدر نفسه .

(٣٢) ص ٢٦ المصدر نفسه .

والنقطة الثالثة التي يلفت باحثنا نظرنا إليها بعد أن يقدم لنا مجموعة تساؤلات عن ضمانة الاهتمام بتطبيق النظام الأصلح للبشرية كـلاً ـ على فرض وجود التحـرر الفكري والتفكير الموضوعي جدلاً ـ، هي أن:

«نشعر بحاجـة لا إلى اكتشاف النظام الأصلح لمجموع الإنسانيـة فحسب، بل إلى دافع يجعلنا نعني بمصالـح الإنسانية ككل[٣٣]، ونسعى إلى تحقيقها وإن اختلفـت مع مصالح الجزء الذي نمثله من ذلك الكل»[٣٤].

«رابعاً: إن النظام الذي ينشؤه* الإنسان الاجتماعي، ويؤمن بصلاحه وكفاءته، لا يمكـن أن يكون جـديراً بتربيـة هذا الإنســان، وتصعيده في المجـال الإنساني إلى آفـاق أرحب.. لأن النظام الذي يصنعه الإنسان الاجتماعي يعكس دائماً واقع الإنسان الذي صنعه، ودرجته الروحية والنفسية»[٣٥].

وهو حين يشرح هذه النقـاط ويفصّلها، ويغنيها بالأمثلة، فهو يصـدر عن أهمية هذه المشكلة الاجتماعية والتـي يراها «مشكلة الإنسانية اليـوم»: «إن مشكلة العالم التي تملأ فكر الإنسـانية اليوم وتمس واقعهـا بالصميم، هـي مشكلة النظام الاجتماعـي التي تتلخص في إعطاء إجابة عن السؤال التالي:

ما هو النظام الذي يصلح للإنسانية وتسعد به في حياتها الاجتماعية؟»[٣٦].

أما وقد تبينا اهتمام مفكرنا بمشكلة المجتمع وخطورتها، فما هو تصوره للمجتمع، وما هي عناصره، ومن أي مصدر تستمد؟

ونجد الجواب في تحليله للآية القرآنية التالية؟

﴿وإذ قـال رَبُّكَ إنّي جـاعل في الأرض خليفـة قالـوا أتجعـل فيها مـن يفسد فيهـا

---

(٣٣) كذا في الأصل، والصواب: كلاً.

* الصواب: ينشئه.

(٣٤) ص ٢٨ ـ ٢٩ المصدر نفسه.

(٣٥) ص ٢٩ المصدر نفسه.

(٣٦) ص ١١ المدرسة الإسلامية ـ الإنسان المعاصر وقدرته على حل المشكلـة الاجتماعية، وص ١١ فلسفتنا. ونجد العبارة نفسها بالحرف، وذلك أن هذا الفصل في المدرسـة الإسلامية مأخوذ من التمهيد الموجود في «فلسفتنا» مع بعض التعديل، كما يقول المؤلف في مقدمته للمدرسة الإسلامية ص ٧ ـ ٨.

ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون﴾[٣٧].

يقول السيد الصدر في المدرسة القرآنية» :

«هناك ثلاثة عناصر يمكن استخلاصها من العبارة القرآنية :

أولاً : الإنسان .

ثانياً : الأرض أو الطبيعة على وجه عام **﴿إني جاعل في الأرض خليفة﴾** فهناك أرض أو طبيعة على وجه عام ، وهناك الإنسان الذي يجعله الله سبحانه وتعالى على الأرض .

ثالثاً : العلاقة المعنوية التي تربط الإنسان بالأرض وبالطبيعة ، وتربط من ناحية أخرى الإنسان بأخيه الإنسان ، هذه العلاقة المعنوية التي سماها القرآن الكريم بالاستخلاف ، هذه هي عناصر المجتمع : الإنسان والطبيعة والعلاقة التي تربط الإنسان بالطبيعة من ناحية ، وتربط الإنسان بأخيه الإنسان من ناحية أخرى ، وهي العلاقة التي سميت قرآنياً بالاستخلاف»[٣٨].

ثم يتابع :

«وهذه العلاقة التي هي العنصر الثالث ، العنصر المرن والمتحرك في تركيب المجتمع ، لها صيغتان أساسيتان :

إحداهما : صيغة رباعية وقد أطلق عليها اسم «الصيغة الرباعية» والأخرى : صيغة ثلاثية .

الصيغة الرباعية : هي الصيغة التي ترتبط بموجبها الطبيعة والإنسان مع الإنسان ، هذه أطراف ثلاثة . فالعلاقة إذا اتّخذت صيغة تربط بموجبها بين هذه الأطراف الثلاثة ، وهي الطبيعة والإنسان مع أخيه الإنسان ، ولكن مع افتراض طرف رابع أيضاً في هذه العلاقة فأسمي هذه الصيغة بالصيغة الرباعية .

الصيغة الرباعية تربط بين هذه الأطراف الثلاثة ولكنها تفترض طرفاً رابعاً للعلاقة الاجتماعية .

---

(٣٧) سورة البقرة آية (٣٠) .

(٣٨) ص ١٢٦ المدرسة القرآنية ـ عناصر المجتمع في القرآن الكريم .

وهذا الطرف الرابع ليس داخلاً في إطار المجتمع، خارج عن إطار المجتمع، ولكن الصيغة الرباعية للعلاقة الاجتماعية تعتبر هذا الطرف الرابع مقوماً من المقوّمات الأساسية للعلاقة الاجتماعية، على الرغم من أنه خارج إطار المجتمع وهذه الصيغة الرباعية للعلاقة الاجتماعية ذات الأبعاد الأربعة. هي التي طرحها القرآن الكريم تحت اسم الاستخلاف»[٣٩].

*****

هـ العقلية الفقهية:

وفي هذه الفقرة نطوف بالشواهد التالية التي نحسب أنها تفي بالغرض، فنقرأ في «البنك اللاربوي في الإسلام عن «عمليات التحويل الداخلي» التي يقوم بها هذا البنك».

«إذا اتفق أن شخصاً في بلد أصبح مديناً لشخص في بلد آخر فبإمكانه بدلاً عن إرسال شيك إليه بالبريد مثلاً أن يستعمل طريقة الحوالة المصرفيةوهي عبارة عن أمر كتابي يصدره العميل المدين إلى البنك لدفع مبلغ من النقود إلى شخص آخر في جهة أخرى، فيتولى البنك المأمور الاتصال بفرعه أو مراسله في الجهة المحددة لتنفيذ أمر عميله، ويتصل البنك أو الفرع المحوّل إليه حينئذٍ بالمستفيد طالباً منه الحضور إلى البنك لتسلم قيمة الحوالة أو يقوم البنك بنفسه بتقييد المبلغ في الحساب الجاري للمستفيد إذا كان هذا الحساب موجوداً وإرسال إشعار بذلك إلى المستفيد»[٤٠].

فما هو التكييف الفقهي لهذا التحويل؟

يجيبنا الصدر بأن هذا التكييف يكون على وجوه أربعة:

«فأولاً: يمكن أن نفسر العملية بأنها محاولة من العميل المحوّل لاستيفاء دَيْنه الذي في ذمة البنك.

---

(٣٩) ص ١٢٧ ـ ١٢٨ المدرسة القرآنية ـ عناصر المجتمع في القرآن الكريم. وهذا الشاهد مليء بالعبارات المكررة، وذلك طبيعي فكتاب «المدرسة القرآنية» هو مجموعة دروس ألقاها السيد الصدر شفوياً وأخذت من التسجيلات الصوتية دون زيادة أو نقيصة كما يقول ناشرها في كلمته، ولعل قائلاً يتساءل لمَ لمْ ألخص الشاهد مثلاً وأشير إليه، لكنني أحببت أن أنقله لأكشف عن جانب آخر من شخصية السيد الصدر وهو أنه محاضر ينتقي الأسلوب المناسب في الكتابة وفي التدريس على السواء.

(٤٠) ص ١١٢ ـ ١١٣. البنك اللاربوي في الإسلام.

فبدلاً من* أن يطالبه بدفع قيمة الدين إليه فوراً، يطلب منه تسديد الدين عن طريق دفع قيمته إلى المحوّل إليه الدائن للمحوّل لكي تبرأ بهذا الدفع ذمة البنك تجاه المحوّل وذمة المحوّل إليه.

وثانياً: يمكن أن نفسر العملية بأنها محاولة من البنك المأمور بالتحويل لتسديد الدين الثابت للمحوَّل إليه على المحوِّل وذلك عن طريق الاتصال بفرعه أو مراسله وأمره بدفع قيمة ذلك الدين.

ونظراً إلى أن ذلك وقع بطلب من الآمر بالتحويل المدين فيصبح هذا الآمر ضامناً للبنك قيمة الدين الذي سدّده عنه، وتحصل المقاصّة بين دائنيّة البنك الآمر بالتحويل ودائنيّة الآمر للبنك المتمثلة في رصيده الدائن.

وثالثاً: يمكن أن نفسرا لعملية بأنها حوالة بالمعنى الفقهي[٤١].

فالآمر بالتحويل مدين والمستفيد من الحوالة دائن فذاك يحيل هذا على البنك المأمور بالتحويل فيصبح البنك بموجب هذه الحوالة مديناً للمستفيد، وهو بدوره قد يحيل البنك المستفيد على بنك آخر مراسل له في البلد الذي يقيم فيه المستفيد فتتم بذلك حوالة ثانية يصبح البنك المراسل مديناً للمستفيد. . وقد يكون للبنك الأول فرع يمثله في بلد إقامة المستفيد فيتصل به ويأمره بالدفع ولا يكون هذا حوالة ثانية لأن الفرع ممثل للبنك المدين، وليس له ذمة أخرى ليحال عليها الدين من جديد.

ورابعاً: يمكن أن نفسر العملية بأنها حوالة بالمعنى الفقهي، ولكن المحوِّل ليس هو الآمر بالتحويل كما فرضنا في التفسير السابق، بل البنك المأمور بالتحويل نفسه بوصفه مديناً للآمر بما له من رصيد دائن في ذلك البنك، فيحيله مراسله في بلد إقامة المستفيد فيصبح البنك المراسل هو المدين للآمر بالتحويل فيقوم الآمر بالتحويل بدوره بإحالة دائنه المقيم في بلد البنك المراسل على ذلك البنك الذي يتعامل معه بتبليغه ذلك.

---

* الصواب: فبدلاً من.

(٤١) راجع الملحق (٦) للتوسع من الناحية الفقهية في تبرير أخذ العمولة على تحصيل الشيك في هذه الحالة. الحاشية للصدر، والملحق المشار إليه ص ٢١٥ البنك. وأود أن أنوه بأن الملاحق الإثني عشر التي ينتهي بها كتاب البنك اللاربوي من ص ١٦٤ ـ ٢٤٨ كلها تصلح أن تكون شواهد لهذه العقلية الفقهية.

والأكثر انسجاماً مع واقع العملية كما تجري فعلاً هو التفسير الثالث دون التفاسير الثلاثة الأخرى، لأن التفسيرين الأولين لا يجعلان المستفيد من الآمر بالتحويل دائناً بالفعل للبنك المراسل، وإنما تخوّل في أخذ قيمة دينه منه فلا يتاح له أن يأمره بترحيل القيمة إلى حسابه دون قبض، خلافاً للتفسير الثالث الذي تتم فيه دائنية المستفيد بمجرد قبوله للتحويل. كما أن التفسير الرابع لا ينطبق على حالة ما إذا كان المراسل للبنك المأمور بالتحويل فرعاً له إذ في هذه الحالة لا معنى لأن يحول البنك المأمور دائنه عليه وعلى أي حال فالعملية صحيحة وجائزة شرعاً»(٤٢)

ونجد هذه العقلية في شاهد آخر نأخذه من كتاب «اقتصادنا» لدى بحث مسألة المناجم التي تحويها الأرض:

«كنا نريد بالمعادن حتى الآن، المناجم التي توجد في أرض حرّة لا يختص بها أحد من الأفراد. وقد أسفر البحث عن النتيجة التي استخلصناها قبل لحظة. ويجب أن نلاحظ الآن أن هذه النتيجة، هل تستوعب المناجم التي توجد في أرض يختص بها فرد معين، أو أن هذه المناجم تصبح ملكاً لذلك الفرد باعتبار وجودها في أرضه؟

والحقيقة: أنّا لا نجد مانعاً من تطبيق النتيجة التي أسفر عنها البحث على هذه المناجم ــ ما لم يوجد إجماع تعبدي ــ لأن وجودها في أرض فرد معين، ليس سبباً كافياً من الناحية الفقهية لتملك الفرد لها، لأننا عرفنا في بحث سابق: أن اختصاص الفرد بالأرض لا ينشأ إلاّ من أحد سببين: وهما الإحياء، ودخول الأرض في دار الإسلام بإسلام أهلها عليها طوعاً.

فالإحياء ينتج حقاً للمحيي في الأرض التي أحياها، وإسلام الشخص على أرضه طوعاً يجعل الأرض ملكاً له. وكل من هذين السببين لا يمتد أثره إلى المناجم الموجودة في أعماق الأرض، وإنما يقتصر أثره على الأرض نفسها، وفقاً للدليل الشرعي الوارد بشأن كل منهما»(٤٣).

---

(٤٢) ص ١١٣ ـ ١١٥ البنك اللاربوي في الإسلام.

(٤٣) ص ٥٠٧ اقتصادنا.

وإذن فترجيح الصدر لكون المناجم ملكية عامة: أخذ بالرأي الثاني فيها[٤٤].

*****

ولعل أضخم شاهد على العقلية الفقهية لدى السيد الصدر هو كتابه المسمى «الفتاوى الواضحة»، الذي يقول عنه:

«والفتاوى الواضحة هي تعبير اجتهادي عن أحكام الشريعة الإسلامية التي جاء بها خاتم النبيين صلوات الله عليه وعلى الهداة الميامين من آله الطاهرين»[٤٥].

و ـ العقلية الحقوقية:

وإذا ما انتقلنا إلى ميدان الحقوق نجد السيد الصدر يدلي بدلائه فيه أيضاً، ففي سياق حديثه عن ملكية المناجم؛ أتتبع الأرض التي وجدت فيها هذه المناجم أم لا، يكتب:

«وأما الدليل الشرعي على ملكية الفردللأرض التي أسلم عليها أهلها طوعاً، فهو أن الإسلام يحقن الدم والمال، فمن أسلم حقن دمه، وسلمت أمواله التي كان يملكها قبل الإسلام. وهذا المبدأ ينطبق على الأرض نفسها ولا ينطبق على المناجم التي تضمها، لأن الشخص الذي أسلم لم يكن قبل إسلامه يملك تلك المناجم فتحفظ له.

وبكلمة أخرى: إن مبدأ حقن الدم والمال بالإسلام، لا يشرع ملكية جديدة، وإنما يحفظ للشخص بسبب دخوله في الإسلام ما كان يملكه من أموال قبل ذلك.

وليست المناجم من تلك الأموال ليملكها بالإسلام، وإنما يحفظ له إسلامه أرضه التي كانت له سابقاً، فيظل مالكاً لها بعد الإسلام، ولا تنتزع منه»[٤٦].

وبهذه العقلية الحقوقية يقرر السيد الصدر أن مبدأ حقن المال والدم بالإسلام، لا يشرع ملكية جديدة لم تكن موجودة قبل الإسلام وبناء على ذلك، إن المناجم ما كانت

---

(٤٤) هناك رأيان حول ملكية المناجم: أولهما يقول بتملك الفرد لها «وذلك مع تحفظات أحيط بها هذا الرأي». والآخر يرى أن تكون ملكية عامة.

وللإستزادة حول هذا الموضوع أحيل القارىء إلى ص ٥٠٢ ـ ٥٠٦ اقتصادنا.

(٤٥) ص ٩٠ موجز في أصول الدين.

(٤٦) ص ٥٠٧ ـ ٥٠٨ اقتصادنا.

مملوكة لصاحب الأرض قبل إسلامه لتخلص له بعد.

*****

كما نلمح هـذا النفس الحقوقـي في بيان أن مـا زاد على حاجة العـامل دون الأرض والاستفادة من عين الماء، لا ينشأ من اختلاف الحقوق، بل من طبيعة الأشياء الزائدة:

«والسماح للغير بالاستفادة من عين الماء، فيما زاد على حاجة العامل دون الأرض لا ينشأ من اختـلاف الحقوق، بل ينبع من طبيعـة تلك الأشياء.فإن الفرصـة التي يملكها الفـرد نتيجة لحفـره العين واكتشـافه الماء، لا تضيـع عليه بمشـاركـة شخص آخـر في الانتفاع بالماء، مـا دامت العين غزيرة تفيض عـن حاجته فالعين الثريـة بالماء لا تضيق عادة عن تزويد فردين بالماء وإشباع حاجتهما.

وبهذا يظل العامل محتفظاً بالفرصة التي خلقها دون أن يـؤدي انتفاع الآخر بالعين في شربة وشرب ماشيته إلى فوات تلك الفرصة منه»(٤٧).

*****

والواقـع أن الشاهـدين يعـرضان لنـا لمحتين حقوقيتين جميلتين أثنـاء الحديث على مسألة فقهيـة، ونحن حين نتكلم هنا عن الناحيـة الحقوقية نقصد بذلـك المعنى الفني الخاص للحقـوق، لا المعنى العـام، فالفقـه الإسلامـي بمختلف مـذاهبه إن هـو إلا النظرية العامة للحقوق، وفق اجتهـادات الفقهاء وتنظيرهـم مدى العلاقات الاجتماعية بين الفرد المسلم وغيره من الأفراد الذين يحويهم هذا المجتمع أو ذاك.

وهذا الترابط بين الفقـه الإسلامي والحقوق بمعنـاها الفني نلحظه في كبـار أساتذة القانون الذين يدرسون في كليات الحقوق في الأقطار الإسلامية(٤٨).

*****

ز-العقلية الأصولية:

والأصول قسمان:

أصول الفقه، وأصول الدين.

---

(٤٧) ص ٥٤٤ اقتصادنا.

(٤٨) أذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر: العلامة الدكتور عبد الرزاق السنهوري. الأستاذ الدكتور مصطفى الرزقا. الأستاذ الدكتور فتحي الدريني.

وما نعنيه هنا كلا القسمين معاً.

ونجد دليل القسم الأول (أصول الفقه) في مجرى الحديث على الثروة ومفهومها في الإسلام:

«١ ـ مفهوم الإسلام عن الثروة:

ففيما يتصل بالنظر إلى الثروة كهدف أصيل[٤٩] يمكننا أن نحدد نظرة الإسلام إلى الثروة في ضوء النصوص التي عالجت هذه الناحية وحاولت أن تشرح المفهوم الإسلامي للثروة.

وهذه النصوص يمكن تصنيفها إلى فئتين. وقد يجد الدارس لأول* وهلة تناقضاً بينهما في معطياتهما الفكرية عن الثروة وأهدافها ودورها، ولكن عملية التركيب تحل التناقض، وتبلور المفهوم الكامل للإسلام عن تنمية الثروة بكلا حديه.

ففي إحدى الفئتين تندرج النصوص التالية:

(أ) قال رسول الله (ص)، نعم العون على تقوى الله الغنى.

(ب) وعن الإمام الصادق (ع): إن نعم العون على الآخرة الدنيا.

(جـ) وعن الإمام الباقر (ع): إن نعم العون الدنيا على طلب الآخرة.

(د) وعن الرسول (ص): اللهم بارك لنا في الخبز، ولا تفرق بيننا وبينه، ولولا الخبز ما صلينا، ولا صمنا ولا أدّينا فرائض ربنا.

(هـ) وعن الصادق (ع): لا خير فيمن لا يحب جمع المال من حلال، يكفُّ به وجهه، ويقضي به دينه، ويصل به رحمه.

(و) وقال رجل للصادق (ع) والله إنا لنطلب الدنيا ونحب أن نؤتاها

فقال له: تحب أن تصنع بها ماذا؟ قال: أعود بها على نفسي وعيالي وأصل بها رحمي وأتصدق بها وأحج وأعتمر. فقال له الإمام: ليس هذا طلب الدنيا، هذا طلب الآخرة.

(ز) وفي الحديث: ليس منا من ترك دنياه لآخرته أو آخرته لدنياه.

---

(٤٩) الصواب: هدفاً أصيلاً.

* الصواب: أول وهلة.

وتضم الفئة الثانية النصوص الآتية:

أ ـ عن الرسول (ص): من أحب دنياه أضر بآخرته.

ب ـ وعن الصادق (ع): رأس كل خطيئة حب الدنيا.

جـ ـ وعن الصادق أيضاً: أبعد ما يكون العبد من الله إذا لم يهمه إلا بطنه وفرجه.

د ـ وعن أمير المؤمنين علي (ع): إن من أعون الأخلاق على الدين الزهد في الدنيا.

*****

ومن اليسير لكل أحد أن يلاحظ التفاوت بين الفئتين، فالدنيا والثروة والغنى نعم العون على الآخرة في الفئة الأولى، بينما هي رأس كل خطيئة في الفئة الثانية.

ولكن هذا التناقض يمكن حلّه بعملية التركيب، فالثروة وتنميتها نعم العون على الآخرة وهي رأس كل خطيئة لأنها ذات حدين وإطارها النفسي هو الذي يبرر هذا الحد أو ذاك.

فالثروة في رأي الإسلام وتنميتها هدف من الأهداف المهمة ولكنه هدف طريق لا هدف غاية فليست الثروة هي الهدف الأصيل الذي تضعه السماء للإنسان الإسلامي على وجه الأرض، وإنما هي وسيلة يؤدي بها الإنسان الإسلامي دور الخلافة، ويستخدمها في سبيل تنمية جميع[٥٠] الطاقات البشرية والتسامي بإنسانية الإنسان في مجالاتها المعنوية والمادية؛ فتنمية الثروة والإنتاج لتحقيق الهدف الأساسي من خلافة الإنسان هي نعم العون على الآخرة، ولا خير فيمن لا يسعى إليها، وليس من المسلمين بوصفهم حملة رسالة في الحياة من تركها وأهملها.

وأما تنمية الثروة والإنتاج لأجل الثروة بذاتها، وبوصفها المجال الأساسي الذي يمارس فيه الإنسان حياته ويغرق فيه، فهي رأس كل خطيئة، وهي التي تبعد الإنسان عن ربّه ويجب الزهد فيها»[٥١].

*****

فالمجموعتان ـ رغم مما يبدو ظاهرياً أول وهلة ـ ليستا متناقضتين، بل متنامتان،

---

(٥٠) الصواب: تنمية الطاقات البشرية جميعها.

(٥١) ص ٦٦٩ ـ ٦٧١ اقتصادنا.

وعملية التركيب التي جعلت منها كذلك، هي ما يطلق عليه «التوفيق بين الأدلة» وهو مبحث معروف في علم أصول الفقه.

ويجدر بنا أن ننوه بكتاب كامل في هذا العلم، للسيد الصدر اسمه: «دروس في علم الأصول».

*****

أما عن القسم الثاني من الأصول وهو «أصول الدين»، فقد كتب السيد الصدر في هذا العلم مقدمة رائعة لكتابه «الفتاوى الواضحة» بلغت من الطول حداً جعل منها كتاباً مستقلاً يطبع عنوانه «موجز في أصول الدين».

هذا من حيث الكم، أما من حيث الكيف، فما تدور عليه صفحات هذه المقدمة مؤهلة أن تكون بحثاً مستقلاً.

ففي فصلها الأول: «المرسل، الله سبحانه وتعالى» يتكلم الصدر عن الإيمان بالله تعالى و «الإستدلال العلمي لإثبات الله تعالى» فيحدد خطوات منهج هذا الاستدلال ويقوّمه، ويبين كيفية تطبيقه، كما يعرض للدليل الفلسفي ولصفات الله تعالى.

وفي فصلها الثاني: «الرسول» يتكلم على «الظاهرة العامة للنبوّة» و «إثبات نبوّة الرسول الأعظم محمد (ص):

أما فصلها الثالث فيجعله «للرسالة، الإسلام» أهدافاً وخصائص وعلى الرغم من أن كيفية إثبات الله تعالى، ونبوة الرسول محمد (ص) جديدة الشكل والمنهج على علم الكلام ــ فقد اعتمد الصدر المنهج الاستقرائي بمعناه العلمي الفني المعاصر ـ إلاّ أن المضمون الذي دارت عليه هذه المقدمة لا يتعدى من حيث الجوهر حدود مباحث علم الكلام أو علم أصول الدين(٥٢).

---

(٥٢) ونحن نقصد هنا المسائل التي يطرحها كل مبحث، لا ما تنتهي إليه هذه الفرقة أو تلك من الفرق الإسلامية في هذا البحث. فمسألة «صفات الله تعالى» ــ وهي من مبحث الإلهيات ـ مثلاً، موضوع مطروح من قبل الفرق الإسلامية جميعها.

وتختلف هذه الفرق بعدُ في عددها، وحدودها، مما لا مجال لذكره هنا، وما عنيناه نحن هو الاتفاق على الموضوع لا الاختلاف على نتائجه.

فالفصل الأول يطلق عليه في علم الكلام: «مبحث الإلهيات»
كما يطلق على الفصل الثاني: «مبحث النبوات».

*****

ح ـ العقلية التفسيرية: (تفسير القرآن الكريم):

إذا أردنـا التعرف على السيـد الصدر مفسراً، وجـدناه في هـذا العلم مجدِّداً، فهـو يطرح علينا «فكرته» بعد أن يستعرض أنـواع التفسير الذي يتناول القرآن الكريم ويبينها لنا بإيجاز:

«لا شك في تنوع التفسير واختلاف مذاهبه، وتعدد مدارسه، والتباين في كثير من الأحيان بين اهتماماته واتجاهاته:

- فهناك التفسير الذي يهتم بالجانب اللفظي والأدبي والبلاغي من النص القرآني.
- وهناك التفسير الذي يهتم بجانب المحتوى والمعنى والمضمون.
- وهنـاك التفسير الذي يركـز على الحديث ويفسر النص القـرآني بالمأثور عنهـم عليهم السلام أو بالمأثور عن الصحابة والتابعين.
- وهناك التفسير الذي يعتلـج العقل أيضاً كأداة[٥٣] من عمق التفسير وفهـم كتاب الله سبحانه وتعالى.
- وهناك التفسير المتحيز الذي يتخذ مواقف مذهبية مسبقة يحاول أن يطبق النص القرآني على أساسها.
- وهناك التفسير غير المتحيـز الذي يحاول أن يستنطق القرآن نفســه، ويطبق الرأي على القرآن لا القرآن على الرأي.
- إلى غير ذلك من الاتجاهات المختلفة في التفسير الإسلامي.

إلاّ أن الذي يهمنا بصورة خاصة ـ ونحن على أبواب هذه الدراسة القرآنية ـ أن نركز على أبرز اتجاهين رئيسيين لحركة التفسير في الفكر الإسلامي، ونطلق على أحدهما اسم: «الاتجاه التجـزيئـي في التفسير». وعلى الآخـر: «الاتجاه التـوحيـدي أو الموضـوعـي في

---

(٥٣) الصواب: أداةً.

التفسير»[٥٤] وفي محاولة توضيح المراد من الاتجاه التجزيئي يقول الصدر: «ونعني بالاتجاه التجزيئي» المنهج الذي يتناول المفسر ضمن إطاره القرآن الكريم آية فآية، وفقاً لتسلسل تدوين الآيات في المصحف الشريف»[٥٥].

وهذا هو الاتجاه الأول.

و «الاتجاه الثاني: نسميه الاتجاه التوحيدي أو الموضوعي في التفسير.

هذا الاتجاه لا يتناول تفسير القرآن آية فآية بالطريقة التي يمارسها التفسير التجزيئي، بل يحاول القيام بالدراسة القرآنية لموضوع من موضوعات الحياة العقائدية أو الاجتماعية أو الكونية فيبين ويبحث ويدرس مثلاً عقيدة التوحيد في القرآن أو يبحث عن النبوة في القرآن، أو عن المذهب الاقتصادي في القرآن أو عن سنن التاريخ في القرآن أو عن السماوات والأرض في القرآن الكريم وهكذا»[٥٦].

وهدف التفسير الموضوعي الذي يدعونا إليه السيد الصدر منهجاً آخر هو: «تحديد موقف نظري للقرآن الكريم وبالتالي للرسالة الإسلامية، من ذلك الموضوع من موضوعات الحياة أو الكون»[٥٧].

ولكن الدعوة إلى الاتجاه الموضوعي في التفسير لا يلغي الاتجاه الآخر، ففي نهاية عرض المنهجين واستيفائهما شرحاً يستنتج «مفسرنا»:

«إذن فالتفسير الموضوعي في المقام هو أفضل الا تجاهين في التفسير إلا أن هذا الا ينبغي أن يكون المقصود منه الاستغناء عن التفسير التجزيئي هذه الأفضلية لا تعني استبدال اتجاه باتجاه وطرح التفسير التجزيئي رأساً، والأخذ بالتفسير الموضوعي، وإنما إضافة اتجاه إلى اتجاه، لأن التفسير الموضوعي ليس إلا خطوة إلى الأمام بالنسبة إلى التفسير التجزيئي ولا معنى للاستغناء عن التفسير التجزيئي باتجاه الموضوعي.

إذن فالمسألة هنا ليست مسألة استبدال وإنما هي مسألة ضم الاتجاه الموضوعي في

---

(٥٤) ص ٨ ـ ٩ المدرسة القرآنية التفسير التجزيئي والتفسير التوحيدي للقرآن الكريم.

(٥٥) ص ٩ المصدر السابق.

(٥٦) ص ١٢ ـ ١٣ المصدر السابق.

(٥٧) الصفحة نفسها المصدر السابق.

التفسير إلى الاتجاه التجزيئي في التفسير، يعني افتراض خطوتين، خطوة هي التفسير التجزيئي وخطوة أخرى هي التفسير الموضوعي»(٥٨).

هذه هي سمة التكامل التي يتمتع بها السيدالصدر في وجوهها المختلفة والفنية التي استطعنا الحديث عليها.

*****

ثانياً: الأصالة:

للأصالة، عند السيد الصدر جانبان، وتتبدى في:

أ-في طرح مسائل لم تكن معروفة من قبل:

ونستطيع أن نأخذ اكتشاف المذهب الاقتصادي في الإسلام، مثلاً لهذا الجانب من الأصالة، وذلك في كتاب «اقتصادنا» فنحن لا نعلم باحثاً إسلامياً معاصراً — قبل الصدر - تطرق إلى هذا الموضوع بالشكل النظري الذي أقامه الصدر(٥٩).

كما أن كتابه «الأسس المنطقية للاستقراء» بحث أصيل لم يسبق إليه على صعيد الفكر الفلسفي عالمياً. في تنظيره مشكلة الاستقراء والتي هي مبحث له من نظرية المعرفة مكان.

وفي هذا المجال نأخذ الشاهد التالي:

«وأنا أعتقد أن كل معرفة ثانوية يحصل عليها العقل على أساس التوالد الذاتي تمر بمرحلتين. إذ تبدأ أولاً مرحلة التوالد الموضوعي، وفي هذه المرحلة تبدأ المعرفة احتمالية، وينمو الاحتمال باستمرار، ويسير نمو الاحتمال في هذه المرحلة بطريقة التوالد الموضوعي، حتى تحظى المعرفة بدرجة كبيرة جداً من الاحتمال، غير أن طريقة التوالد الموضوعي تعجز عن تصعيد المعرفة إلى درجة اليقين، وحينئذ تبدأ مرحلة التوالد

---

(٥٨) ص ٣٧-٣٨ المصدر السابق، وأود أن أذكر مرة أخرى أن سبب التكرار هنا، هو أن الحديث في درس، والتكرار هنا ميزة لا عيب.

(٥٩) أحيل القارىء هنا إلى الفصلين الإنشائيين من «اقتصادنا» خاصة، وهما:
نظرية توزيع ما قبل الإنتاج (ص ٥٢٧ - ٥٥٥) ونظرية توزيع ما بعد الانتاج ص (٥٧٣ - ٦٣٠).

الذاتي، لكي تنجز ذلك وترتفع بالمعرفة إلى مستوى اليقين»[٦٠].

ثم هو يضيف بدهية جديدة إلى بـديهيات الاحتمال، فبعد أن يضع تعريفاً جديداً للاحتمال في صيغتين، يقارن بينهما:

«وإذا قارنـا بين صيغتي التعريف مـن ناحية البـديهيات[٦١] التي تحتـاج كل مـن الصيغتين إليها نلاحظ أن الصيغة الأولى للتعريف التـي رأينا بعض البديهيات المتقدمة لا تصـدق عليها بحـاجـة إلى بـديهية أخـرى[٦٢]. تقـول: بـأن العلـم الإجمالي ينقسـم بالتساوي على أعضاء مجموعة الأطراف التي تتمثل فيه.

لأن الصيغة الأولى للتعريف ترمز بـ ح/ ل إلى الاحتمال بوصفه تصديقاً ناقصاً يحدد بتقسيم رقم العلـم على عدد أعضاء مجموعة الأطراف في ذلـك العلم، وهذا يفترض أن يكون اليقين منقسماً بالتسـاوي على الأطراف ونطلق على هذه القضية اسـم البديهية[٦٣] الإضـافيــة الأولى، التـي يحتـاجهـا تفسير الإحتمال على أســاس العلـم عــلاوة على البديهيات[٦٤] الأولية لحساب الاحتمال.

وأما الصيغة الثانية للتعريف التي رأينا أنها تفي بكل[٦٥] البديهيات[٦٦] المتقدمة فلا تحتاج إلى إضافة تلـك البديهية[٦٧]، لأنها لا تعرف الاحتمال الـرياضي بما هـو تصديـق ناقص، بل بما هـو نسبة المراكز التي يحتلها الشيء في مجموعـة الأطراف إلى عدد أعضاء هذه المجمـوعة فيكـون ح/ ل محدداً للاحتمال الـرياضي بـدون حاجـة إلى افتراض تلك البديهية[٦٨]، فـإذا أردنا بعـد ذلك أن تحدد درجـة التصـديق على أسـاس تلك النسبة حتجنا إلى تلك البديهية[٦٩]»[٧٠].

و «مفكرنا» له محاولة متميزة في تفسير المرحلة الاستنبـاطية للدليل الاستقرائي تتميز من محاولات كبار المناطقة المعاصرين، سنسميها نحن «المحاولة الصدرية» فما هي هذه المحاولة؟

---

(٦٠) ص ١٣٠ الأسس.

(٦١ـ٦٢ـ٦٣ـ٦٤) الصواب بدهية وبدهيات.

(٦٥) الصواب: «أنها تفي بالبدهيات كلها».

(٦٦ـ٦٧ـ٦٨ـ٦٩) الصواب بدهية وبدهيات.

(٧٠) ص ١٨٤ الأسس.

يجيبنا الصدر:

«وطريقتي في تفسير هذه المرحلة الاستنباطيـة للدليل الاستقرائي على هذا الأساس تتميز عن * المحاولات التي عالجت هـذه المرحلة من الدليل الاستقرائي ـ في حدود ما أتيح لي الاطلاع عليه.

فهناك مثـلاً محاولة لـ (لا بلاس) في تفسير الدليـل الاستقرائي اتجهـت إلى اعتباره تطبيقـاً لنظريـة الاحتمال، ولكنهـا لم تنجـح في تفسيره على هذا الأسـاس ولم تكتشـف مبرراته المنطقية.

وهنـاك بحـوث عجزت عـن تفسير الاستقـراء بـوصفـه تطبيقـاً خالصـاً لنظـريـة الاحتمال، واتجهت إلى القول بأن الدليل الاستقـرائي بحاجة إلى مصادرات خاصة، ولا يمكنه أن يمارس مرحلتـه الاستنباطية بدون تلـك المصادرات، ومن هذا القبيـل بحوث (رسل) في الـدليل الاستقـرائي وهذا هو الاتجاه الغـالب الـذي يمثل ـ في أكبر الظن ـ الرأي السائد اليوم بين المفكرين المعنيين بدراسة الدليل الاستقرائي»(٧١).

وهي محاولة تضعـه في صف المفكرين العالميين الذيـن يشعر أنهم عجزوا في تفسير هذه المشكلة، فكان لزاماً عليه أن يقدم طريقته.

فالشعـور بوطـأة هذه المشكلة على صعيـد الفكر البشري، والمسـؤولية إزاءهـا من جهة، وتقديـم الحل الأمثل وهو القادر عليه مـن جهة أخرى، يبوئه تلك المكـانة التي نحس بدورنا أنها تليق به، حينما أطلقنا على محاولتـه «المحاولة الصدرية» كما نقول مثلاً «الهندسة الإقليدية» أو «الميكانيك النيوتوني» أو «نظرية كوبرنيكوس».

وسأكتفي هنـا بالشواهد التـي أتيت بها على الجانب الأول من الأصـالة لأنتقل إلى الوجه الآخر منها.

*****

---

* الصواب: تتميز من.

(٧١) ص ٢٢٨ الأسس ـ ومبرر إضافة هذه البدهية: أن الاحتمال الواقعي يتكلم عن تصديق ناقص مجاله من الصفر إلى الواحد، وبلغـة الرمز الرياضي مجاله:]. . ، ١ [أي أن الصفر والواحـد لا يدخلان في هذا المجال فالصفر معناه العدم، والواحد اليقين، وهما ليسا مجالاً للاحتمال.

ب ـ أما الجانب الآخر فهو في معالجته مواضيع طرحت من قبل، وكان له فيها وجهة نظر مستقلة عما عداها:

ففي مجال شرح «الصدر» مسار الخلافة الربانية على الأرض، يقدم تفسيراً جديداً وأصيلاً في مجال الفكر الإسلامي يذكرنا بالمحاولات الإقبالية، ولكن دون أن تثير من المشكلات ما تثيرها محاولات إقبال، وتجعلها مقبولة من الجميع لعدم اصطدامها مع مفاهيم أساسية في التصور الإسلامي في ظاهرها كما تفعل بعض من تفسيرات إقبال واجتهاداته، وحاجتها إلى تأويل ـ كتفسير الجنة والنار ـ مثلاً[٧٢].

يقول صاحب «الأسس»:

«وقد قدر لآدم عليه السلام أن يكون هو الممثل الأول للإنسانية التي استخلفها الله تعالى على الأرض.

ويبدأ آدم حياته كما يبدأ أي إنسان آخر حياته مع فارق جوهري وهو أن كل إنسان يمر في مرحلة الطفولة بدور احتضان إلى أن يبلغ رشده لأن هذه المرحلة لا تسمح للإنسان بالاستقلال ومواجهة مشاكل الحياة، وتحقيق أهداف الخلافة، فلا بد من حضانة ينمو الطفل من خلالها* ويربى في إطارها إلى أن يستكمل رشده، وكل طفل عادة في أبويه وجوهما العائلي الحضانة اللازمة له، غير أن الإنسان الأول ـ آدم ـ الذي لم ينشأ في جو عائلي من هذا القبيل كان بحاجة إلى دار حضانة استثنائية يجد فيها التنمية والتوعية التي تؤهله لممارسة دور الخلافة على الأرض من ناحية فهم الحياة ومشاكلها المادية ومن ناحية مسؤولياتها الخلقية والروحية، وقد عبر القرآن الكريم عن دار الحضانة الاستثنائية التي وفرت للإنسان الأول بالجنة إذ حقق الله تعالى في هذه الجنينة الأرضية لآدم وحواء كل[٧٣] وسائل الاستقرار وكفل لهما كل الحاجات[٧٤].

---

(٧٢) راجع فقرة الجنة والنار ـ فصل العالم عند إقبال ـ كتاب «مشكلتا الوجود والمعرفة في الفكر الإسلامي الحديث عند كل من الإمام محمد عبده ومحمد إقبال ص ١٠٣ ـ ١٠٦.

* الصواب: ينمو الطفل بها.

(٧٣) الصواب: «.. وسائل الاستقرار كلها».

(٧٤) صوابها: .. «الحاجات كلها..».

﴿إن لك ألا تجوع فيها ولا تعرى . وأنك لا تظمأ فيها ولا تضحى﴾(٧٥) وكان لا بد من مرور فترة تنمو فيها تجربة هذين الإنسـانين وتصل إلى الدرجة التي تتيح لهما أن يبدآ مسيرتهما في الأرض وكدحهما نحو الله من خلال ممارسة أعباء الخلافة وكذلك كان لا بد في هذه الفترة مـن تربية الإحسـاس الخلقي وزرع الشعور بـالمسؤولية وتعميقـه في نفس الإنسان وذلك عن طريق امتحانه بما يوجه إليه من تكاليف وأوامر .

وكان أول تكليـف وجه إليه أن يمسـك عن شجرة معينـة في تلك الجنينة تـرويضاً للإنسان الخليفة على أن يتحكم في نزواته ويكتفي من الاستمتاع بطيبات الدنيا بالحدود المعقولة مـن الإشباع الكريم ولا ينسـاق مع الحرص المحموم على المزيد مـن زينة الحياة الدنيا ومتعها وطيبـاتها ، لأن هذا الحرص هو الأساس لكل ما شهـده المسرح بعد ذلك من ألوان استغلال الإنسان للإنسان* .

****

وقد استطاعت المعصية التي ارتكبها آدم بتنـاوله من الشجرة المحرمة أن تحدث هزة روحية كبيرة في نفسه ، وتفجـر في أعماقه الإحساس بالمسـؤولية من خلال مشـاعر الندم وطفق يخصف على جسده من ورق الجنة ليواري سوءته(٧٦) ويستغفر الله تعالى لذنبه .

وبهذا تكامل وعيه في الوقت الذي كانـت قد نضجت لديه خبرات الحياة المتنوعة ، وتعلم الأسماء كلهـا ، فحان الوقـت لخروجه من الجنـة إلى الأرض التي ساتخلـف عليها ليمارس مسيرته نحو الله من خلال دوره في الخلافة»(٧٧).

*****

ثم نراه يقترح وضع ضريبة على اكتناز المال ، في معـرض حديثه على مبدأ الزكاة في الإسلام .

«إن مبدأ الزكاة في الإسلام يحتوي على* فرض ضريبة على اكتناز النقد ، لأنه يفرض

---

(٧٥) منه : ١١٨ .

* الصواب : الإنسانِ الإنسانَ .

(٧٦) كذا في الأصل ، والصواب : «سوأته» .

(٧٧) ص ١٥١ ـ ١٥٣ الإسلام يقود الحياة ـ خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء .

* الصواب : يحتوي فرضَ .

نسبة معينة على المال المدخر سنـة من النقود الذهبية أو الفضية، وإذا لاحظنـا ما ذكرناه سـابقاً مـن أن تحديد السنـة قد يـرتبط بشروط الحيـاة الاقتصاديـة المعاصرة للتشريـع، ولاحظنا ما أوضحنـاه في بحوثنا عن الاقتصـاد الإسلامي من أن الـزكاة كمبدأ[٧٨] قابل للتوسعة والتطبيق على مختلف الثروات وفقاً لما يراه ولي الأمر الشرعي أمكننا أن ننتهي إلى فكرة إسلامية في جذورها وروحها العامة وهي:

أن الاكتناز يمكن مقاومته عن طريق وضع ضريبة على النقد المكتنز، وتدخل هذه الفكرة في المؤشرات الإسلامية العامة التي تملأ على أساسها منطقة الفراغ[٧٩] ويضع ولي الأمر العناصر المتحركة في الاقتصاد الإسلامـي في حدود صلاحياته، وعلى هذا الأساس يمكن لولي الأمر أن يضع وفقاً لصلاحياته الضريبة المذكورة.

وليـس مـن الضروري أن تتخـذ هـذه الضريبـة شكـل الجبـايـة، بـل بـالإمكـان استحصالها بأشكال أخرى أحدث كـالطريقة التي تستحصل بها كثير من الضرائب أو الأجور الحكوميـة عن طريق الإلزام بإلصـاق طابع مالي على العريضة أو الـوثيقة ونحو ذلك، فيمكن استعمال نفس الطريقة[٨٠] بالنسبة إلى ضريبة الاكتناز»[٨١].

*****

ولدى الكلام على مشاكل التعريف الرئيس للاحتمال وبيان التصور الخاطىء الذي ينبغي الحذر منه؛ وهـو أن الفارق الأساس بين الاحتمال الواقعـي والاحتمال الرياضي، ينشأ من أن الاحتمال الواقعي يتحدث* على قضية، بينما يتحدث الاحتمال الرياضي على دالة قضية[٨٢]، يعطي «صاحب الأسس» رأيه:

«وأنا أرى:

أن الاحتمال الريـاضي يتحدث عن قضية لا عـن دالة قضية، وأن هناك فـارقاً بين

---

(٧٨) الصواب أن يقال «مبدأ قابلاً» أو «بوصفها مبدأ قابلاً».

(٧٩) للتوسع في منطقة الفراغ هذه أحيل إلى ص ٤٠٠ ـ ٤٠٢ اقتصادنا.

(٨٠) الصواب: «الطريقة نفسها».

(٨١) ص ٢٢٣ ـ ٢٢٤ الإسلام يقود الحياة ـ الأسس العامة للبنك في المجتمع الإسلامي.

(٨٢) راجع ص ١٥٩ ـ ١٦٢ الأسس. ففيها بسط جميل لهذا التصور وحاشية غنية في شرح موقف الصدر من المنطق. الرمزي ص ١٦١. ودالة القضية تعني: «تابعها» فكل جملة تحوي متغيراً هي دالة قضية.

* الصواب: يتحدث على.

الاحتمال الرياضي وبين الجمل التي تتحدث عن دخول فئة في فئة أخرى من نوع: «العراقيون أذكياء» فتلك الجمل تتحدث عن إحدى الفئتين مباشرة، وتحكم باندراجها في الفئة الثانية، ولما كانت الفئة في مصطلح المنطق الرمزي ليس[83] إلا رمزاً فجملة «العراقيون أذكياء» إذن: تحكم على الرمز، والرمز ليس له معنى ما لم يحوّل إلى عنصر ثابت وفرد محدد، فليست الجملة على هذا الأساس قضية، بل دالة قضية.

وأما الاحتمال الرياضي فهو وإن كان يعالج فئتين أو مجموعتين ـــ وهما الحالات الممكنة المرافقة لـ (ل) ومجموعة الحالات الممكنة ـ ولكنه لا يتحدث عن إحدى الفئتين وإنما يتحدث عن النسبة بين الفئتين، أي النسبة بين الحالات المستبطنة لـ (ل) ومجموعة الحالات الممكنة بالنسبة لـ (س) وهذه النسبة أمر محدد معين وليست فئة من الفئات، فالاحتمال الرياضي وإن كان يعبر عن علاقة بين فئتين، وهذا يعني أنه يعبر عن علاقة بين دالتي قضية، ولكن الحديث عن هذه العلاقة نفسها قضية وليست[84] دالة قضية، ولهذا يتصف بالصدق والكذب دون حاجة إلى تحويل طرفي العلاقة إلى قضيتين باستبدال المتغير فيها بثابت[85]»[86].

*****

واكتفي بهذه النقول المتفرقة عن جانبي الأصالة اللذين يتمتع بها «باحثنا» ـ وقد جئت بها على سبيل التمثيل لا الحصر ـ أنتقل الآن إلى سمة أخرى.

*****

ثالثاً: الخلق العلمي

من الإخلاص للحقيقة العلمية أن يشار إلى الخطأ لدى باحث معين أو فكرة محددة، وليس على الباحث ألا يراعي اسم هذه الفكرة أو لقب ذاك الباحث من أجل تبيان وجه الصواب الذي حيد عنه، سواء أكانت النية حسنة أم كانت غير ذلك.

ونحن نرى «باحثنا» يذهب إلى أبعد من هذا الخلق العلمي، فلا ينقد رأياً أو فكرة

---

(٨٣) كذا في الأصل والصواب «ليست» فالكلام عن الفئة.

(٨٤) الصواب: «وليس».

(٨٥) كذا في الأصل وصواب العبارة: «باستبدال الثابت فيها بالمتغير». لأن الباء تدخل على المتروك.

(٨٦) ص ١٦٢ الأسس.

إلا بمزيـد من الترفـق بمن هـو موضوع هـذا النقد، ولئـن جاز لي التمثيـل فلأستعير مصطلحين إسلاميين هما: العدل والإحسان.

فالعدل: هو إعادة الحق إلى نصابه وفق قواعد قانونية تحدد هذا الحق.

والإحسان: هو أن تتنازل عن حقك هذا ـ عنـدما يكون شخصياً ـ مع القدرة على أخذه، لصالح هدف أسمى تؤمن به ويملي عليك هذا التصرف.

فلو كنت دائناً لشخص، وحل أجل هذا الـدين فطلبت مالك عنده، ولم يستطع الأداء، فاتخذت بحقه الإجراءات القانونية، هذا عدل.

أما إذا تنازلت عن حقك الشخصي لعدم قدرته على الأداء، إذ حاله تقتضي ذلك، فهذا هو الإحسان عينه.

فالعدل هو الجانب الموضوعي من الحق، أما الإحسان فهـو إلزام ذاتي تفرضه على نفسك لغاية سامية.

ونحن عنـدما نتكلـم عن «الخلـق العلمي» بـوصفه سمـة خاصـة عند صـاحب الأسس، إنما نريـد المعنى الآخر، فعلى الرغـم من أن القواعد العلميـة في البحث تعطيه حق النقد إلا أننا نراه يتنازل عن حقـه الشخصي فيه، لكنه لا يستطيع أن يغض الطرف عن الخطـأ العلمي مـوضوعيـاً، ويعطينا صـورة جميلة عـن هذا الاعتراض يمتـزج فيها الأدب العلمي مع الإخلاص للحقيقة العلمية.

يقول الصدر في الملحق (٥) حول الودائع التي تحصل عليها البنوك الربوية:

«إن الودائع التـي تحصل عليهـا البنوك الـربويـة ليست في الحقيقـة ودائع بالمعنـى الفقهي، لا تـامَّة، ولا ناقصـة، وإنما هي قروض ولـذا تصبح المبالـغ التي يتقاضـاها المودعون فوائد ربوية على القرض.

ولكن هذا لا يعني استحـالة تصوير كونها ودائع فقهياً، بحيـث تخرج الفوائد عن كونها فوائد ربوية على القرض، بل إن هذا التصوير ممكن وإن كان مجرد تصوير نظري.

ومن هنا يتضح أننـا لا نتفق مع وجهة نظر بعض الأعلام (دامت بـركاته)، إذ أفاد في المقام مـا ملخصه أن الودائع المصرفيـة لا يمكن تصـوير كونها ودائع حقيقيـة بحيث

تخرج فوائدها عن كونها فوائد ربوية على القرض، لأن الودائع المصرفية بإذن المالك للبنك بالتصرف بها، ولا يراد بهذا الإذن السماح للبنك بالتصرف مع بقاء الوديعة على ملك صاحبها، إذ يلزم حينئذ عود الثمن والربح إلى المالك بحكم قانون المعاوضة لا إلى البنك، بل يراد بالإذن المذكور السماح للبنك بتملك الوديعة على وجه الضمان وهو معنى القرض، فتكون الفوائد التي يدفعها البنك إلى المودع فوائد ربوية على القرض»[87].

أرأيت معي إلى نقطتين يظهر فيهما «الخلق العلمي» بما ذهبنا إليه؟

- فهو قد قال «لا نتفق» ولم يقل إنه خطأ، رغم أنه من الناحية الموضوعية، يحق له أن يقول هذا اللفظ.

- ثم إنه وصف خصمه الفكري - في هذه الحال - بـ «بعض الأعلام» وبعدها لم يكتف بهذا الوصف، بل دعا له أيضاً «دامت بركاته». وهو في كل هذا لا يذهب مذهبه في الرأي.

*****

ثم لنستمع إليه وهو يحدثنا على خطابات الضمان:

«وبما حققناه من المعنى الثالث للضمان وتخريج خطابات الضمان على أساسه باعتبارها تعهدات من البنك بوفاء المقاول بشرطه يظهر الحال فيما أفاده بعض الأعلام من محاولة تطبيق الكفالة بمعناها المصطلح لدى الفقهاء أي: كفالة النفس على خطابات الضمان للبنك، وكفالاته للمقاولين ثم استشكاله في اقتضاء هذه الكفالة لدفع المال المستحق بدعوى أن أثر الكفالة ينحصر في إحضار نفس[88] المكفول. . .»[89].

وهنا أيضاً:

- «يظهر الحال» بدلاً من تخطئه هذه الحال.

- «فيما أفاده» وليس فيما زعمه.

---

(87) ص ٢١٠-٢١١ البنك.

(88) الصواب: «المكفول نفسه».

(89) ص ٢٤١ البنك.

ـ وأخيراً «بعض الأعلام» وليس غير ذلك.

*****

وإذا انتقلنا إلى شخصية يثني عليها «باحثنا» ويبلغ من إعجابه بها أن يلخص نظرية صاحبها في حاشية إذا لم يتسع بحثه لذلك.

ذلكم هو «صدر الدين الشيرازي»، نجد السيد الصدر يكتب عنه وهو في معرض حديثه على «حركة التطور» ومجرى «الحركة الفلسفية» تاريخياً: «وجاء بعد ذلك دور الفلسفة الإسلامية، على يد الفيلسوف الإسلامي الكبير صدر الدين الشيرازي فوضع «نظرية الحركة العامة» وبرهن فلسفياً على أن الحركة بمفهومها الدقيق الذي عرضناه، لا تمس ظواهر الطبيعة وسطحها العرضي فحسب، بل الحركة في تلك الظواهر ليست إلا جانباً من التطور يكشف عن جانب أعمق، وهو التطور في صميم الطبيعة، وحركتها الجوهرية.

ذلك أن الحركة السطحية في الظواهر، لما كان معناها التجدد والانقضاء فيجب لهذا أن تكون علتها المباشرة أمراً متجدداً، غير ثابت الذات أيضاً لأن علة الثابت ثابتة، وعلة المتغير المتجدد متغيرة متجددة، فلا يمكن أن يكون السبب المباشر للحركة أمراً ثابتاً وإلا لم تنعدم أجزاء الحركة بل تصبح قراراً وسكوناً[٩٠].

ولم يبرهن الفيلسوف الشيرازي على الحركة الجوهرية فحسب، بل أوضح أن مبدأ الحركة في الطبيعة من الضرورات الفلسفية للميتافيزيقية، وفسر على ضوئه صلة الحادث بالقديم[٩١]، وعدة من المشاكل الفلسفية، كمشكلة الزمان، ومشكلة تجرد المادة،

---

(٩٠) يضع الصدر هنا حاشية طويلة سأنقلها مجرداً إياها من الأمثلة: «ويتلخص الاستدلال الرئيسي على الحركة الجوهرية بالأمرين التاليين:

الأول: إن العلة المباشرة للحركات العرضية والسطحية في الأجسام

ـ من الطبيعة والميكانيكية ـ قوة خاصة بالجسم.

الثاني: إن المعلول يجب أن يكون مناسباً للعلة في الثبات والتجدد، فإذا كانت العلة ثابتة كان المعلول ثابتاً، وإذا كان المعلول متجدداً أو متطوراً كانت العلة متجددة ومتطورة» ص ٢٠٢ ـ ٢٠٣ فلسفتنا والحاشية للصدر.

(٩١) للصدر هنا حاشية لم أنقلها.

وعلاقة النفس بالجسم»(٩٢).

هذه المكانة الطيبة التي يتمتع بها الشيرازي لدى الصدر لم تمنعه من أن ينقده ـ ومرة ثانية نقول ـ برفق في حاشية لـه على نظرية اتحاد العاقل والمعقول، وهو يشرح إرث زكريا لآل يعقوب ومعناه في القرآن الكريم في الآية التالية:

﴿وأني خفت الموالي مـن ورائي وكانت امرأتي عـاقراً فهب لي مـن لدنك ولياً يـرثني ويرث من آل يعقوب واجعله ربِّ رضياً﴾(٩٣).

يقول الصدر:

«. . . وامتناع انتقال العلـم على نظرية اتحاد العاقـل والمعقول(٩٤) وأما إذا اعترفنـا بالمغايـرة الوجودية بينهما فلا ريـب في تجرد الصور العلمية(٩٥) وأنها قائمة بالنفـس قياماً صدورياً(٩٦) بمعنى أنها معلـولة للنفس، والمعلول الـواحد بحسب الذات ــ لا بمجرد

---

(٩٢) ص ٢٠٢ ـ ٢٠٤ فلسفتنا.

(٩٣) الآية ٥ سورة مريم.

(٩٤) و (٩٥) حاشيتان للصدر لم أنقلهما.

(٩٦) لا قياماً حلـولياً بمعنى كونها أعـراضاً لها، وإنما ذهب هذا المذهـب بعض الفلاسفة لحل المشكلـة التي اعترضت الباحثين عندما أرادوا أن يـوفقوا بين أدلة الوجود الذهني وبين ما اشتهـر من كون العلم كيفاً. وهي أن الصورة المعقولة إذا كـانت كيفاً فما نتعقله من الإنسان ليس جوهراً لأنـه كيف وليس إنساناً إذن لأن كل إنسان جـوهر وإنما هو مثال. ولما أفلسـت جميع* الحلول التـي وضعت لحل الشبهة مـن إنكار الوجـود الذهني وتقـرير مذهـب المثالية، واختيار التعـدد وكون العلم عـرضاً والمعلوم جـوهراً، وتفسير الجوهر بأنه الوجود المستقل خارجاً لا ذهناً والانقـلاب: اضطر البـاحثون المتأخرون إلى تقرير أن الصورة المعقولة من الجوهر جوهر لا كيف. غير أن الفيلسوف الإسلامي الكبير صدر الدين الشيرازي اختار في الاسفار أنها جوهر بحسب ماهيتها وكيف بالعرض.

ويمكن الاعتراض عليه بأن كل ما بالعرض لا بد أن ينتهي إلى ما بالذات.

وإذن: فلا بـد أن نفترض كيفاً حقيقياً متحـداً مع الصورة لتكـون كيفاً بـالعرض، وتنتهي النظـرية حيئنذ بصاحبها إلى أحد أمريـن: إما الالتزام بتعدد ما في النفس** أو الاصطدام بالمشكلة الأولى نفسها ولذا كان من الأفضل تقرير أن الصورة المدركة من الإنسان مثلاً جوهر وليست بعرض إطلاقاً، وارتباطها بالنفس ارتباط المعلول بالعلة لا العرض بموضوعه» ص ١٣٤ ـ ١٣٥ فدك، والحاشية للصدر.

(*) الصواب: ولما أفلست الحلول جميعها».

(**) الصواب: وإما.

الاتصال فقط ـ متقوم بعلته ومرتبط الهوية بها فيستحيل انتقاله إلى علة أخرى، ولو افترضنا أن الصور المدركة أعراض وكيفيات قائمة بالمدرك قياماً حلولياً، فيستحيل انتقالها لاستحالة انتقال العرض من موضوع إلى موضوع، كما برهن عليه في الفلسفة، سواء أقلنا بتجردها أو[97] بماديتها، بأن اعترافنا باشتمال الصور المدركة على الخصائص العامة للمادة من قابلية الانقسام ونحوها.

وإذن فالعلم يستحيل انتقاله في حكم المذاهب الفلسفية الدائرة حول الصور العلمية جميعاً»[98].

*****

إن إجلال باحثنا للشيرازي المتمثل في نعته إياه «بالفيلسوف الإسلامي الكبير» لم يحل بينه وبين «الإعتراض عليه».

وهو قد تخلص بهذا مما يسميه بيكون في «أورغانونه الجديد» «أوهام المسرح» التي هي واحدة من عقبات أربع تقف في طريق معرفة الحقيقة[99].

وأنعم به من خلق علمي لا يجعل الخصومة«شريفة» وحسب بل و «أخوية» أيضاً.

رابعاً: ملكة النقد والتحقيق:

لعل هذه النزعة أو الملكة تكون ناتجاً لما يتمتع به باحث له هذه العقليات التي

---

(٩٧) كذا في الأصل والصواب: «أم».

(٩٨) ص ١٣٤ ـ ١٣٥ فدك.

(٩٩) أوهام المسرح: هي العائق المعنوي الذي يحيط بالأسماء الكبيرة فيجعل حولها هالة عصية على النقد حتى لو كانت هذه الأسماء على خطأ

أما بقية هذه العوائق فهي:

ـ أوهام القبيلة: الميل إلى التعميم الناتج عن التصورات الأسطورية لميل العقل إلى الكسل.

ـ أوهام الكهف: عطالة العادات والتربية التي تقيد العقل وتأسره كما في كهف أفلاطون.

ـ أوهام السّوق: وهي أوهام اللغة التي لا تتسع للتعبير عما نريد بدقة.

ويراجع للتوسع: «لمحات من الفلسفة الغربية» مقرر السنة الأولى فلسفة ــ جامعة دمشق ٧٩ ـ ٨٠ ص ٣٠ ـ ٣١ وتاريخ الفلسفة لاميل برهيية ج ٤ (القرن السابع عشر) فرنسيس بيكون ص ٤٦ ـ ٤٧.

ذكرناها قبلاً[١٠٠]، فإن مـن يملك أن يكون له رأي متميـز في النواحي المشـار إليها، لا بد أن يكون ذا نظر ممحص مدقق يستبين به غـث الآراء من سمينها، فيتبع منها ما يتبع ويعترض على الباقي، متمكناً من أداته البحثية لكل لون من ألوان التفكير.

نعم، رب قائل يقول هذا وهو محق، لكني ـ هنا ـ أريد إبراز هذا بشكل صريح لا ضمني، كيما يكون أشد جلاءً ووضوحاً.

ففـي الملحـق (٨) الذي يبحـث تملـك الفـرد لعين الماء التي يستنبطهـا، يكتـب محققنا:

«ما مرَّ في هـذا الكتاب، من أن الفرد إذا استنبـط عيناً بالحفر لا يملكهـا. . كان يقوم على أساس وجه يخالف الرأي المشهور القائل بأنه يملكها، ويختص بها اختصاصاً ملكياً، لا حقياً فحسب.

وهذا الرأي المشهور، يجب الأخذ به إذا تم إجماع تعبدي عليه.

وإذا لم يتم إجماع كذلـك، فبالإمكان فقهياً المنـاقشة في الأدلة التي سيقـت لإثباته وهي متعددة:

(أ) أن العين نماء ملكه، فالإنسان إذا حفر أرضاً فاكتشف فيها عيناً، كانت العين ملكـاً له شرعـاً، لأنها نماء الأرض، ومـا دامت الأرض لـه، فيكـون نماؤها لـه أيضاً.

والجواب: أن عين الماء لا تعتبر مـن نماء الأرض، وإنما هـي ثـروة مـوجـودة فيهـا فالعلاقة بينهما علاقة المظروف والظرف، فلا تقاس بالثمرة الطبيعية التي دلـت القـواعد الشرعيـة على تملكهـا، تبعـاً لملكيـة أصلها، كـالبيضـة بالإضافة إلى الدجاجة، والزرع بالإضافة إلى البذر.

(ب) فحوى النصوص، الدالة على جواز بيع الشرب، كرواية سعيد الأعرج، التي أجاز فيها الإمام بيع القناة ولو لم تكن ملكاً لما جاز بيعها.

والجواب: أن جواز البيع أعم من الملكية، لأن الحقيَّة تكفي لتصحيح البيع، فقد

(١٠٠) راجع سمة التكامل ص ١٥ من هذا البحث.

يكون بيعها بلحاظ الحق، الذي يكون للفرد في القناة، بحيث ينتقل هذا الحق بالبيع إلى المشتري، فيصبح أولى بالقناة من غيره، كما كان البائع كذلك. وإضافة البيع إلى نفس الأرض[١٠١] لا تنافي ذلك لأن البيع سواء كان في موارد الحق، أو الملكية[١٠٢] إنما يتعلق بالمستحق والمملوك لا بنفس الحق والملكية[١٠٣] كما هو واضح. فروايات جواز البيع إذا تمت في نفسها لا تدل على أكثر من الحقيّة.

(جـ) إن كشف العين، إحياء للأرض بالسراية.

ويرد عليه: أن نصوص: من أحيى أرضاً فهي له، إنما تدل على كون الإحياء سبباً لاختصاص المحيي بالأرض، لا بما تضم من ثروات يصدق عليها اسم الأرض كالماء.

أضف إلى ذلك: أنها لا تفيد أكثر من منح المحيي حقاً في الأرض على رأي الشيخ الطوسي كما عرفت سابقاً.

(د) إن كشف العين حيازة لها، وكل مال طبيعي يمتلك بالحيازة.

والجواب: هو عدم وجود نص صحيح. يدل على أن كل حيازة سبب للملكية.

(هـ) السيرة العقلائية القائمة على ذلك.

والجواب: أن بالإمكان منع قيام السيرة في أيام الأئمة(ع) على أكثر من الأحقية والأولوية، ولا أقل من الشك في ذلك.

أضف إلى هذا: أن السيرة ليست حجة بذاتها، وإنما هي حجة باعتبار كشفها عن إمضاء الشارع لها، ولا طريق لاكتشاف إمضاء الشارع عادة، إلاّ من ناحية عدم الردع، حيث يقال: بأنه لو لم يمضها لردع عنها.

فلا بد إذن ـ لدى الاستدلال بالسيرة العقلائية ـ من الجزم بعدم صدور الردع ليتحقق العلم بالإمضاء.

---

(١٠١) صواب العبارة من الناحية اللغوية «إلى الأرض نفسها».

(١٠٢) كذا وردت والصحيح «سواء أكان في موارد الحق أم الملكية».

(١٠٣) صواب العبارة لغوياً: «.. لا بالحق والملكية نفسهما».

والجزم بعدم صدور الردع لا يتحقق مع وجود ما يحتمل دلالته في الأخبار على الردع، ولو لم يكن تاماً مسنداً، لأن مجرد احتمال وروده يكفي لعدم حصول الجزم بالإمضاء.

فالخبر الضعيف وإن لم يكن حجة ولكنه يكفي ـ في جملة من الموارد ـ لإسقاط حجيّة السيرة والمنع عن الجزم بالإمضاء وهذه نكتة عامة يجب أن تلاحظ في جملة من موارد الاستدلال بالسيرة العقلائية.

وبناء عليها نقول في المقام: إن الروايات العديدة، الواردة تارة بلسان أن الناس شركاء في الماء، وأخرى: بلسان النهي عن منع الماء، وثالثة بلسان النهي عن بيع القناة بعد الاستغناء عنها. تؤدي على أقل تقدير إلى احتمال ورود الردع عن الاختصاص المطلق المسمى بالملكية»(١٠٤).

*****

ونظرة إلى هذا الشاهد المطوّل ترينا إلى أن «محققنا» طرح خمسة أدلة لمن يأخذون بخلاف رأيه.

وكان يرد على كل الدليل: الأول والثاني والرابع (أ، ب، د) بجواب واحد ربما طال أو قصر.

بينما نراه يرد في الدليل الثالث والخامس (جـ، هـ) بجوابين لكل منهما حينما يقول: «أضف إلى ذلك» ليتناول الرد من وجهة نظر أخرى.

*****

أما إذا انتقلنا إلى الملحق (١٠) الذي يدور حول «إلحاق المعدن بالأرض»(١٠٥) فسنرى «مكتشف المذهب الاقتصادي الإسلامي» يخبرنا:

«نعني بذلك: أن المعدن كالأرض من هذه الناحية، لأن دليل الحق أو التملك الثابت في المعدن لبي، فلا يمكن التمسك بإطلاقه، والاستصحاب يمكن منع جريانه لأكثر من وجه واحد.

---

(١٠٤) ص ٧٥٦ـ٧٥٨ اقتصادنا.

(١٠٥) عنوان الملحق.

فإن قيل: إن الأخبار الواردة في خمس المعدن، التي تـأمر المستخرج للمعدن بدفع الخمس تدل بالإطلاق أو الالتزام على كون المستخرج مالكاً لغير الخمس من المعـدن، وعليه: يكـون الدليـل على تملك الفـرد للمعدن لفظيـاً لا لبيّاً.

قلنا: إن تلك الأخبار ليست في مقام البيان من ناحية حكم المعدن وحق الشخص المستخرج فيـه، ليتمسك بها لإثبـات ذلك الحق في مـوارد الشك في ثبـوته، وإنما هـي بصـدد بيان ثبـوت الخمـس، في مـورد يملـك الفرد فيـه المعـدن بالاستخـراج، فلا يمكن إثبات نفـس الملكة[١٠٦] بقاءً أو* حدوثـاً في مورد الشك، ومورد الكلام فيها المادة المستخرجة لا رقبة المعدن»[١٠٧].

*****

وينتقل بنا السيد الصدر هنا، لا من منطقة دفاعه الأول وحسب، ولكن إلى ساحة الرأي المعارض الذي يتنبه له ويصوغه هو قبل أن يصوغه صاحبه، ثم يفنده.

وأداة هذه النقلة هي: «فإن قيل... قلنا».

*****

وأخيراً أنقـل الكـلام التـالي، الذي يتمازج فيـه التحقيـق «التفسيري» بـالتحقيـق «الفقهي» المترتـب عليه مـن جهة، وبين الاستنتـاج الفكري المبنـي على الآية مـن جهة أخـرى، فالصـدر هنا يختـار لنـا نصاً تشريعيـاً يـراه أروع ما يمثـل «المحتوى المذهبـي للأساس، والفكرة، والطريقة جميعاً»[١٠٨] هو الآيتين الواردتين في الفيء:

﴿وما أفـاء الله على رسوله منهـم، فما أوجفتم عليـه من خيل ولا ركـاب ولكن الله يسلط رسلـه على من يشاء، والله على كل شيء قـدير * ما أفاء الله على رسولـه من أهل القرى فللـه، وللرسول، ولـذي القربى، واليتامـى، والمساكين، وابن السبيـل، كي لا

---

(١٠٦) الصواب لغوياً: «إثبات الملكية نفسها».

* الصواب: أم.

(١٠٧) ص ٧١٦ اقتصادنا.

(١٠٨) ص ٧٠٤ اقتصادنا.

يكون دولة بين الأغنياء منكم . . . . ﴾[109].

ويقدم لنا شرحه عليه :

«ففي هذا النص القرآني قد نجد إشعاعاً بالأساس الذي تقوم عليه فكرة الضمان وهو حق الجماعة كلها في الثروة . (كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم ، وتفسيراً لتشريع القطاع العام في الفيء ، بكونه طريقة لضمان هذا الحق ، والمنع عن احتكار بعض الجماعة للثروة وتأكيداً على وجوب تسخير القطاع العام لمصلحة اليتامى والمساكين وابن السبيل ، ليظفر جميع[110] أفراد الجماعة بحقهم في الإنتفاع بالطبيعة التي خلقها الله لخدمة الإنسان»[111].

وموضع شاهدنا هو الحاشية التي سطرها يراع «محققنا» على هذا المتن والتي آثرت نقلها مشفوعة به كيما يكون مدلولها أوضح ، ولم أجتزئها من السياق وهي :

«هناك بعض الروايات يدل على ما يخالف ذلك في تفسير الآية ، كالرواية التي تتحدث عن نزول الآيتين في موضوعين مختلفين :

فالأولى : في الفيء :

والثانية : في الغنيمة أو في خمس الغنيمة خاصة .

ولكن هذه الروايات ضعيفة السند ، كما يظهر بتتبع سلسلة رواتها . ولهذا يجب أن نفسر الآيتين في ضوء ظهورهما في الحديث عن موضوع واحد وهو الفيء .

فالآية الأولى : تنفي حق المقاتلين في الفيء لأنه مما لم يوجفوا عليه بخيل ولا ركاب .

والآية الثانية : تحدد مصرف الفيء ، أي الجهات التي يصرف عليها الفيء ، ومن الواضح أن كون المساكين وابن السبيل واليتامى مصرفاً للفيء ، لا ينافي كونه ملكاً للنبي والإمام ، باعتبار منصبه ، كما دلت على ذلك الروايات الصحيحة .

فالمستخلص من تلك الروايات بعد ملاحظة الآية معها :

---

(١٠٩) سورة الحشر آية .

(١١٠) الصواب : « . . ليظفر أفراد الجماعة جميعهم» .

(١١١) ص ٧٠٤ـ٧٠٥ اقتصادنا .

أن الفيء ملك المنصب الذي يشغله النبي والإمام. ومصرفه الذي يجب عليه صرفه عليه هو:

ما يدخل ضمن دائرة العناوين التي ذكرتها الآية، من المصالح المرتبطة بالله والرسول وذوي القربى والمساكين وابن السبيل واليتامى. وبتحديد المصرف بموجب الآية الكريمة يقيد عموم قوله «يجعله حيث يحب» في رواية زرارة. فتكون النتيجة: أن الإمام يجعله حيث يحب ضمن الدائرة التي حددتها الآية الكريمة»(١١٢).

*****

والشواهد كثيرة على هذه النزعة النقدية لا يسمح مجال البحث بأكثر مما ذكرنا. لكن هناك ناحية أود أن أعرّج عليها قبل أن أغادر السمات الخاصة هي ما أدعوها:

«فوائد ولطائف في الإشارات».

فأثناء البحث قد ترد فكرة يفيد منها القارىء ولا تكون من أهداف البحث الأساسية ومع ذلك يمسها «باحثنا» مساً رقيقاً:

١ ـ فبينما يناقش الصدر «هيوم» في مسألة «الاعتقاد»، يفيدنا حول الأفكار وماهيتها:

«ونحن نميل إلى القول بأن بعض الأفكار ليست نسخاً لانطباعات مباشرة. وإنما هي مفاهيم انتزاعية عن أفكار أخرى، هي بدورها نسخ لانطباعات مباشرة، ومن تلك الأفكار فكرتنا عن الوجود. وسوف أترك الدخول في هذه النقطة وتوضيحها، لعدم صلتها بالهدف الأساسي من بحوث هذا الكتاب»(١١٣).

*****

ونرى فائدة أخرى في إشارة ثانية:

«فالخبر الضعيف وإن لم يكن حجة، ولكنه يكفي ـ في جملة من الموارد ـ لإسقاط حجية السيرة والمنع عن الجزم بالإمضاء.

(١١٢) ص ٧٠٥ اقتصادنا ـ الحاشية.

(١١٣) ص ٩٨ الأسس.

وهـذه نكتـة عـامـة يجب أن تـلاحـظ في جملـة مـن مـوارد الاستـدلال بـالسيرة العقلائية»[114].

*****

وبهذا أختم حديثي عما استطعت من جوانب شخصية «الصـدر» الخاصة، والتي يعتبر بها متميزاً فكـرياً عن غيره مـن البحثة، لأبـدأ في السمات العامة «المنهجيـة» التي تشكل سداة البحث ولحمته.

(١١٤) ص ٧٥٨ اقتصادنا، وهذا جزء من الشاهد الأول في سمة «ملكة النقد والتحقيق» السابقة.

السمات العامة

إننا نـريد بالسمات العامـة تلك التي يتمتع بها الباحث من الناحية المعيـارية، أي التي ينبغي أن يسير وفقهـا، وإن كانـت السمات الخاصة التي ذكـرنـاها في «صـاحب الأسس» مطلوبة لأي بـاحث على وجه الاستحسان، فإنّ السمات العامـة مطلوبة على وجه الالتزام والتقيد.

وهذا النـوع من السمات التي سنتحدث عنهـا: «تركيبي» أن كلاً منهـا تتألف من سمات جزئية دونها، تتراصـف فيما بينها لتشكل «موشوراً» صغيراً للزاويـة المنهجية التي تتركب بدورها لتؤلف الهرم البحثي.

أولاً: الوضوح المنهجي:

يتجلى هـذا الوضـوح في مظاهـر عـدة سنتكلم عنها كـلاً على حدة، حتى إذا مـا استكملناها يشكل مجموعها ما ندعوه «الوضوح المنهجي».

أ ـ تحديد المصطلحات:

يحكي لنـا الدكتـور علي سامي النشـار، وهـو يعرض مـوقف علماء أصول الـدين المتكلمين من المنطق الأرسطي، ما يلي:

[«يذكر القفطي (٦٤٦) أن يحيى بن عدي (٣٦٥هـ ـ ٩٧٥م) حضر مجلس بعض الوزراء ببغداد في يوم من الأيـام، وكان في المجلس بعض المتكلمين فطلب إليهم الوزير أن يتكلموا مـع يحيى فرفض يحيى قـائلاً: «هم لا يفهمون قـواعد عباراتي وأنـا لا أفهم اصطلاحهم»[115].

لقـد لخص يحيى بن عدي ـ حقـاً ـ في عبـارة واحدة مشكلـة منهجيـة هامـة هي

(١١٥) ص ٩٦ ـ ٩٧ مناهج البحث عند مفكري الإسلام.

مشكلة المصطلح، فقد كان الرجل منطقياً أرسطاطاليسي المشرب، بينما كان المتكلمون يذهبون مذهباً آخر.

وإذ رفض يحيى الحوار فلأنه شعر بأهمية أن «قواعد عباراته» و «اصطلاح المتكلمين» لا لقاء بينهما، وأن لتعريف مفهوم ما، أهمية ووظيفة لدى البحث. فما هي هذه الأهمية؟ وما هي هذه الوظيفة؟

يجيبنا السيد الصدر، وهو يبين لنا نقطتين حول «الارتباط العام» (وهو الخط الرابع في قانون الجدل الماركسي):

«التعريف لا يعني في كثير أو قليل تخطي الارتباط العام القائم بين الأشياء وإهماله، وإنما يحدد لنا المفهوم، الذي نحاول الكشف عن روابطه وعلاقاته المتنوعة، ليسهل علينا التحدث عن تلك الروابط والعلاقات ودرسها»(١١٦).

أما غاية شرح المصطلحات فهي كما يقول «باحثنا» في النقطة السادسة من كلمته التي يقدم بها الطبعة الأولى لكتاب «اقتصادنا»:

«جاءت في الكتاب ألفاظ قد يساء فهمها، ولهذا شرحنا مدلولها وفقاً لمفهومنا عنها، خوفاً من الالتباس، كملكية الدولة التي تعنى في مفهومنا:

كل ما كان ملكاً للمنصب الإلهي في الدولة، فهو ملك للدولة. ولمن يشغل المنصب وكالة التصرف فيه، وفقاً لما قرره الإسلام»(١١٧).

ومن هذه الألفاظ التي يساء فهمها على حد تعبير السيد الصدر نمثل هنا بمصطلحات، ونرى كيفية اللبس فيها عن طريق تحديدها:

ـ الأول: الإقطاع:

«توجد في مصطلحات الشريعة الإسلامية فيما يتصل بالأراضي والمعادن كلمة (الإقطاع) فنحن نجد في كلام الكثيرمن الفقهاء القول بأن للإمام إقطاع هذه الأرض أو هذا المعدن على خلافٍ بينهم في الحدود المسموح بها من الإقطاع للإمام:

[«وكلمة (الإقطاع) أشرطت في تاريخ القرون الوسطى ـ وبخاصة(١١٨) في تاريخ

---

(١١٦) ص ٢٥٦ فلسفتنا.

(١١٧) ص ٣٥ اقتصادنا.

(١١٨) الصواب أن تأتي «خاصة» ساقطة منها الباء.

أوروبـا ــ بمفـاهيم ونظم معينـة، حتى أصبحت نتيجـة لـذلك تثير في الـذهن لـدى استماعها كل تلـك المفاهيم[119] والنظم التي كـانت تحدد عـلاقـات المزارع بصـاحب الأرض وتنظم حقـوقهما، في العصور التي سـاد فيهـا نظام الإقطـاع في أوروبا ومنـاطق مختلفة من العالم.

وفي الواقع: إن هـذه الإثارة والإشراط باعتبارهما نـاتجاً لغوياً لحضـارات ومذاهب اجتماعية لم يعشهـا الإسلام ولم يعـرفها ـ سـواء عرفهـا المسلمون في بعض أجـزاء الوطن الإسلامي، حينما فقـدوا أصالتهم وقاعـدتهم واندمجوا في تيارات العالم الكـافر، أو لا ـ فمن غير المعقول أن نحمّل الكلمة الإسلامية، هذا النتاج اللغوي الغريب عنها.

ونحن لا نـريـد ولا يهمنا الحديـث عن رواسب الكلمـة التاريخيـة، والتركـة التي تحملتها نتيجة لعصور معينة من التاريخ الإسلامي لأننا لسنا بصدد المقارنة بين مدلولين للكلمة، بل لا نجد مبدأ لهذه المقارنة إطـلاقاً بين مفهوم الإقطاع في الإسلام، ومفهومه الـذي تعكسـه النظم الإقطـاعيـة على اللفظ، لانقطـاع الصلة بين المفهـومين نظـريـاً كانفصال أحدهما عن الآخر تاريخياً.

وإنما نستهدف في هـذا البحث شرح الكلمة من وجهة نظر الفقـه الإسلامي، من أجل تحديد الصـورة الكاملة لأحكام الشريعـة في التوزيع، التي تتحدد وتتبلـور خلال عملية الاكتشاف التي نمارسها في الكتاب»[120].

«وفي هذا الضوء نستطيع أن نفهم دور الإقطـاع ومصطلحه الفقهي فهو: أسلوب من أسـاليب استثمار المواد الخام، يتخذه الإمـام حين يرى أن السماح لـلأفراد بـاستثمار تلك الثروات، أفضل الأساليب للاستفادة منها في ظرف معين»[121].

---

(١١٩) الصواب: «.. تلك المفاهيم كلها».

* الصواب: «أم».

(١٢٠) ص ٥٠٨ ـ ٥٠٩ اقتصادنا.

(١٢١) ص ٥١١ اقتصادنا. وهناك معنى آخر للإقطاع. فالصدر يقول بعد صفحات أربع: «بقي شيء آخر قد يطلق عليه اسم (الاقطاع) في العرف الفقهي وهو ليس إقطـاعاً في الحقيقة، وإنما هو تسديد لأجرة على خدمة.

وموضع هـذا الإقطاع هـو الأرض الخراجية، التي تعتبر ملكاً لـلأمة، إذ قـد يتفق للحاكم أن يمنح فرداً شيئاً من الأرض الخراجية، ويسمح له بالسيطرة على خراجها». ص ٥١٥ اقتصادنا.

فـالإقطاع بـوصفه نظـاماً سـاد أوروبا خـلال عصور الظـلام، هو غير الإقطـاع الإسلامي.

*****

والمصطلح الثاني هو: الموضوعية.

أثناء الكـلام عن التفسير التجزيئي والتفسير الموضـوعي يقول الصدر مبينـاً دلالة مصطلح الموضوعية في هذا المقام:

«ولا نقصد بالموضوعية هنا الموضوعية في مقـابل التحيز، مثلاً ما يقال عادة إن هذا البحث موضوعي في مقابل أن يكون بحثاً متحيزاً أو منحازاً!

طبعاً الموضـوعية بذلك المعنى مـرفوضة في التفسير التجـزيئي والتفسير الموضوعي معاً.

ليست الموضـوعيـة بذلـك المعنى من مزايـا التفسير الموضـوعي في مقـابل التفسير التجزيئي.

الموضوعية بذلك المعنى: عبارة عن الاستقامة على جادة البحث، تلك الموضوعية مفترضة في كلا الاتجاهين.

وإنما الموضوعيـة هنا بمعنى أن يُبـدأ من الموضوع وينتهي إلى القـرآن هذا هـو الأمر الأول.

الأمر الثـاني: أن يختار مجمـوعة من الآيـات تشترك في موضـوع واحد يقـوم بعملية تـوحيد بين مـدلولاتها، من أجل أن يستخـرج نظريـة قرآنيـة شاملـة بالنسبـة إلى ذلك الموضوع»[١٢٢].

*****

أما المصطلح الثالث: الودائع المصرفية

فيكتب عنه الصدر في «قبول الـودائع المصرفية» من بحث البنك اللاربوي: «يقبل البنك في الواقع المعاش الودائع من عملائه، ويضعهـا من ناحية مدى قدرة المودع على

---

(١٢٢) ص ٢٨ ـ ٢٩ المدرسة القرآنية ـ التفسير التجزيئي والتفسير الموضوعي.

سحبهـا إلى: ودائع تحت الطلب وهي مـا يطلـق عليـه اسم: «الحســاب الجاري»، والودائع لأجل، التي تتسم بطابع الإدخار، وودائع التوفير.

وتعبر الوديعة بمختلف أشكالها في مفهوم البنوك الربوية عن مبلغ من النقود يودع لـدى البنوك بـوسيلة من وسـائل الإيداع، فينشيء وديعـة تحت الطلب أو لأجل محدد اتفـاقـاً ويترتب عليـه من ناحيـة البنك الالتـزام بـدفع مبلغ معين من وحـدات النقـد القانونيـة للمودع أو لأمره لدى الطلب، أو بعـد أجل، على اختلاف الشكل الذي يتم الاتفاق عليه للوديعة بين البنك والعميل.

ويطلق على الـودائع المصرفيـة هـذه عادة أنها ودائع نـاقصـة لأن البنك غير ملـزم بدفعها عند الطلب بنفس المظهر[١٢٣] المادي الذي أودعت به. والعملاء لا يستطيعون رفض ما يقدم إليهم من النقود ما دامت هذه النقود قانونية.

وأما في مفهوم الفقـه الإسلامي: فليست المبالغ التي توضع في البنوك الـربوية لا* تامة ولا ناقصة[١٢٤] وإنما هي قروض مستحقة الوفاء دائماً أو في أجل محدد.

لأن ملكية العميل تزول نهائياً عن المبلغ الـذي وضعه لدى البنك، ويصبح للبنك السلطة الكاملة على التصرف فيه... وهذا ما لا يتفق مع طبيعة الوديعة.

وإنما أطلق اسم الودائع على تلك المبالغ التي تتقاضاهـا البنوك لأنها تاريخياً بدأت بشكل ودائع وتطـورت خلال تجارب البنـوك واتساع أعمالها إلى قـروض، فظلت تحتفظ من الناحية اللفظية باسم الودائع وإن فقدت المضمون الفقهي لهذا المصطلح[١٢٥].

هكذا نرى أن الوديعـة في البنك الربوي غيرها في الفقه الإسلامـي الذي يقوم عليه البنك اللاربوي.

وإذا تبين أن للمصطلح هـذه الأهمية، فما الـذي يترتب على تغييره بـآخر إن كـان الاثنان يعنيان الدلالة نفسها؟

---

(١٢٣) الصواب: «بالمظهر المادي نفسه».

* الصواب: «فليست.. تامة ولا ناقصة».

(١٢٤) لاحظ التوسع في ذلك من الناحية الفقهية الملحق رقم (٥). الحاشية للمصدر.

(١٢٥) ص ٨٣ـ٨٤ البنك.

يقول «صاحب الأسس» في ملاحظاته على المراد «بالضبط من أن الشيء يحتوي على نقيضه أو ضده» ويطرح معاني ثلاثة طالباً المقصود منها. وفي المعنى الثالث نطالع:

«وهـذا النـوع من الصراع بين الاضـداد شيء مألوف في حيـاة النـاس. وقـديم في تصوراتهم الاعتيادية فضلاً عن تصوراتهم الفلسفية، ولكن لماذا نسمّي هذا التفاعل بين النطفة والمواد الطبيعية المكوّنة للبيضة تناقضاً؟

لماذا نسمي التفاعل بين الجنين في رحم أمه وما يستمده من غذاء تناقضاً؟

إنها مجرد تسمية وليست بأفضل من أن يقال: إن أحدهما يندمج في الآخر أو يتوحد فيه.

وهب أنـا سمينا ذلك تنـاقضاً. فلن تحل المشكلـة بذلك مـا دمنا نسلم بأن هـذا التفاعل الخاص بين الضدين يؤدي إلى نتيجةٍ أكبر إلى عمليـة نمو، إلى شيء جديد يزيد على المجموع العـددي لها»(١٢٦). ليست القضيـة لفظيـة إذن، بـل إنها تمس جـوهـر المضمون في الصميم.

*****

وسنعرض الآن لنماذج من تحديد المصطلحات في المجالات التالية:

١ ـ الفلسفة:

يعرف لنا الصدر السببية بعد أن يقسمها إلى قسمين العقلية، والتجريبية •

«إن السببية بـالمفهوم العقلي: هي علاقة بين مفهـومين من المفاهيم التي تحدث في الطبيعة ـ كمفهومي (أ) و (ب) ـ تجعل وجود أحدهما ضرورياً عند وجود الآخر، فالأول هو السبب والثاني هو المسبب. والسببية بـالمفهوم التجريبي: هي أن كل (أ) يعقبها أو يقارنها (ب) بصورة مطردة، دون أن يفترض في هذا الإطراد أي ضرورة»(١٢٧).

وعن التفرقة بين علاقة الإمكان وعلاقة الاحتمال يكتب صاحب الأسس:

«ونحن إذا فحصنـا العـلاقـة الموضـوعيـة التي تـربط بين قضيتين نجـد إحـدى

(١٢٦) ص ٥٧ موجز في أصول الدين.

(١٢٧) ص ٢٣٠ ـ ٢٣١ الأسس.

القضيتين قد يكون بينها وبين القضية الأخرى، علاقة لزوم، بمعنى أن صدق قضية يستلزم صدق القضية الأخرى، وقد يكون بينهما علاقة إمكان بمعنى أن إحدى القضيتين لا تستلزم الأخرى ولا تناقضها.

وعلاقة الإمكان بهذا المعنى ليست بمعنى الاحتمال، لأن الإمكان بمعنى الاحتمال ليس علاقة موضوعية قائمة بصورة مستقلة عن الإدراك بل الإمكان هنا معناه: نفي علاقة اللزوم وعلاقة التناقض، ولما كانت علاقة اللزوم وعلاقة التناقض موضوعيتين، فكذلك نفيهما»[١٢٨].

*****

٢ ـ التاريخ:

وفي مجال المصطلح التاريخي نتعرف إلى مدلول «العمل التاريخي» الذي يخضع لقوانين التاريخ:

«العمل التاريخي الذي تحكمه سنن التاريخ: هو العمل الذي يكون حاملاً لعلاقة مع هدف وغاية، ويكون في نفس الوقت[١٢٩] ذا أرضية أوسع من حدود الفرد، ذا موج يتخذ من المجتمع علة مادية له وبهذا يكون عمل المجتمع»[١٣٠].

والعمل التاريخي لا يحدث في فراغ. بل في ساحة خاصة به يطلق عليها «باحثنا»: الساحة التاريخية عندما يستنبط السنن القرآنية في التاريخ:

«الساحة التاريخية: عبارة عن الساحة التي تحوي تلك الحوادث والقضايا التي يهتم بها المؤرخون.

أصحاب التواريخ يهتمون بمجموعة من الحوادث والقضايا التي يسجلونها في كتبهم، والساحة التي تزخر بتلك الحوادث التي يهتم بها المؤرخون ويسجلونها هي: الساحة التاريخية»[١٣١].

*****

---

(١٢٨) ص ١٦٣ ـ ١٦٤ الأسس.

(١٢٩) كذا في الأصل والصواب: «.. الوقت نفسه..».

(١٣٠) ص ٩٤ المدرسة القرآنية ـ السنن التاريخية في القرآن الكريم.

(١٣١) ص ٨٦ المصدر السابق.

٣ ــ وننتقل إلى الحقل الاجتماعي لنعرف ما هو «التكافل العام» وماذا يعني :
«فالأساس الأول للضمان الاجتماعي هو التكافل العام .

والتكافل العام : هو المبدأ الذي يفرض فيه الإسلام على المسلمين كفاية ، كفالة بعضهم لبعض(١٣٢) ويجعل من هذه الكفالة فريضة على المسلم في حدود ظروفه وإمكاناته ، يجب عليه أن يؤديها على أي حال كما يؤدي سائر فرائضه»(١٣٣) .

*****

كما أن الصدر يأتينا بتعريف جديد هو «الموت الطبيعي للمجتمع» :

«مفهوم الموت لدى القرآن للمجتمعات وللأقوام وللأمم ، الموت الطبيعي للمجتمع لا الموت المخروم . المجتمع له موتان : موت طبيعي ، وموت مخروم . الموت الطبيعي للمجتمع : يكون عن طريق توسع هذه الفئة الثالثة وازديادها نوعياً وعددياً(١٣٤) في المجتمع إلى أن تحل الكارثة فينهار المجتمع»(١٣٥) .

٤ ـ وأخيراً نأتي إلى الاقتصاد :

ويعرف فيه السيد الصدر (الرأسمال) وفق منظورين :

«فرأس المال بمعناه الموضوعي العلمي :

عبارة عن المال الذي يمكن أن يساهم في عملية إنتاج ثروة جديدة . فوسائل الإنتاج والمواد الأولية مثلاً تعتبر* رأس مال على هذا الأساس ، والكمية الكبيرة من

---

(١٣٢) كذا في الأصل والصواب : «بعضهم بعضاً» .

(١٣٣) ص ٦٩٨ اقتصادنا .

(١٣٤) يقسم الصدر الفئات الاجتماعية في عملية التجزئة الفرعونية إلى ست طوائف هي :

١ ـ الظالمون المستضعفون . ص ٢٣٠ المدرسة القرآنية ـ عناصر المجتمع في القرآن الكريم .
٢ ـ ظالمون ومتملقون يشكلون حاشية . ص ٢٣٠ ـ ٢٣١ المصدر نفسه .
٣ ـ الهمج أو الرعاع . ص ٢٣١ المصدر نفسه .
٤ ـ مستنكرون للظلم لكنهم يهادنونه ويسكتون . ص ٢٣٤ المصدر نفسه .
٥ ـ الهاربون من مسرح الحياة والمترهبون . ص ٢٣٥ المصدر نفسه .
٦ ـ المستضعفون . ص ٢٣٦ المصدر نفسه .

(١٣٥) ص ٢٣٤ المدرسة القرآنية ـ عناصر المجتمع في القرآن الكريم .

* الصواب : تعد .

النقود نسبياً تعتبر* رأس مال نقدي لأنها يمكن أن تلعب دوراً في مشاريع انتاج مختلفة، بينما الكمية الضئيلة من المال النقدي إذا أخذت بصورة منعزلة، لا تشكل رأس مال بهذا المعنى وإن كانت مالاً.

ورأس المال بمعناه المذهبي:

عبارة عن رأس المال المتقدم حينما يتخذ أساساً لتنمية الملكية بصورة منفصلة عن العمل.

أي حينما يصبح رأس المال لاأداة في إنتاج الثروة الجديدة فحسب بل في إنتاج الملكية الجديدة لمالكه لقاء ملكيته لرأس[١٣٦] المال»[١٣٧].

*****

أما عن الفرق بين المذهب الاقتصادي، وبين العلوم الاقتصادية، فإن مكتشف المذهب الاقتصادي الإسلامي يكتب:

«قلنا في مستهل هذا الكتاب[١٣٨]:

إن المذهب الإقتصادي: عبارة عن نهج خاص للحياة، يطالب أنصاره بتطبيقه لتنظيم الوجود الاجتماعي على أساسه، بوصفه المخطط الأفضل الذي يحقق للإنسانية ما تصبو إليه من رخاء وسعادةعلى الصعيد الاقتصادي.

وأما العلوم الاقتصادية: فهي دراسة منظمة للقوانين الموضوعية التي تتحكم في المجتمع كما تجري في حياته الاقتصادية.

فالمذهب: تصميم عمل ودعوة.

والعلم: كشف أو محاولة كشف عن حقيقة وقانون.

لهذا السبب كان المذهب عنصراً فعالاً وعاملاً من عوامل الخلق والتجديد، وأما

---

* الصواب: تعد.

(١٣٦) الصواب: «ملكيته رأس المال».

(١٣٧) ص ٢١٢ـ٢١٣. الإسلام يقود الحياة ـ الأسس العامة للبنك في المجتمع الإسلامي.

(١٣٨) الموضع الذي يشير إليه الصدر هو في ص ٢٨ ـ ٢٩ من كلمة المؤلف (مقدمة الطبعة الأولى) اقتصادنا.

العلم فهـــو يسجل مــا يقع في مجرى الحوادث الاقتصـــاديــة كما هــو دون تصرف أو تلاعب»[١٣٩].

*****

بهذه النماذج مختلفة الأنـواع من المصطلحات التي أخذنـاها على سبيل التمثيل لا الحصر ــ كما قلنـا ــ ننهي حـديثـا عن «المصطلح وتحديـده»، لنلج فقـرة أخـرى من الوضوح المنهجي هي «تحديد المشكلة».

ب ــ تحديد المشكلـة المطروحـة: وكل مــا يمكن أن يشكـل يسمى في الفلسفـة مشكلة.

حتى يعالج البـاحث موضـوعاً ما يحسن بـه، بل عليه أن يحدد المشكلـة التي يود الإجابة عليها ووضع تصوره عنها في البداية.

ونحن إذا مضينا إثـر هذا التحديـد لدى «صاحب الأسس» وجـدناه في كل مجال طرقه.

فهو في حديثه عن الإدراك، يبين لنا المسألة الفلسفية الكبرى فيه قائلاً:

«المسألـة الفلسفيـة الكبرى في الإدراك هي: محاولـة صيـاغتـه في مفهـوم فلسفي يكشف عن حقيقته وكنهه، ويـوضح ما إذا كان الإدراك ظاهرة ماديـة، توجد في المادة حين بلوغها مرحلة خاصة من التطـور والتكامل، كما تزعم المادية، أو ظاهرة مجردة عن المادة ولوناً من الوجود وراءها ووراء ظواهرها، كما هو معنى الإدراك في مفهومه الفلسفي لدى الميتافيزيقية؟»[١٤٠].

*****

كما نجد تحديداً آخر لمشكلة أخرى في الفلسفة هي «الحركة» لدى الكلام على المادة والحركة:

«المادة في حركة مستمرة وتطور دائم، وهذه حقيقة متفق عليها بيننا جميعاً، والحركة تحتاج إلى سبب محرك لها. وهذه حقيقة أخرى مسلمة بلا جدال.

---

(١٣٩) ص ٢٢٥ اقتصادنا.

(١٤٠) ص ٣١٩ فلسفتنا.

والمسألة الأساسية في فلسفة الحركة هي: أن المادة المتحركة هل يمكن أن تكون هي علة للحركة وسبباً لها؟

وفي صيغة أخرى: إن المتحرك موضوع الحركة، والمحرك سبب الحركة، فهل يمكن أن يكون الشيء الواحد، من الناحية الواحدة، موضوعاً للحركة وسبباً لها في وقت واحد؟»(١٤١).

*****

وفي الشاهدين السالفين لا نرى تحديد المشكلة بشكل عام (كأن يذكرها فقط) بل زيادة في إظهارها ووضعها في صيغتين في الشاهد الثاني، وشرحها ـ وليس تعريفها وحسب ـ في الشاهد الأول كيما يكون الوضوح على أشدِّه.

*****

ثم نرى «صاحب الأسس» لا يدخر جهداً في شرح ما يطلق عليه في نظرية المعرفة: «مشكلة الاستقراء» أو «قفزة الاستقراء» وذلك في الصفحة الثانية من مقدمته لكتاب «الأسس» الذي جاء ليحل هذه المشكلة، وها نحن نتابعه:

«ومنذ بدأ الإنسان يدرس مناهج الاستدلال والتفكير ويحاول تنظيمها منطقياً طرح على نفسه السؤال التالي:

هب أن المقدمات التي تقررها في الدليل الاستنباطي أو الدليل الاستقرائي صحيحة حقاً فكيف يتاح لك أن تخرج بنتيجة، وتتخذ من تلك المقدمات سبباً كافياً لتبرير الاعتقاد بهذه النتيجة؟

وقد أدرك الإنسان لدى مواجهة هذا السؤال، فارقاً أساسياً بين الاستنباط والاستقراء، واكتشف على هذا الأساس ثغرة في تركيب الدليل الاستقرائي، لا يوجد في الدليل الاستنباطي ما يماثلها.

ففي الاستنباط يرتكز استنتاج النتيجة من مقدماتها ـ دائماً ـ على مبدأ عدم التناقض، ويستمد مبرره المنطقي من هذا المبدأ، لأن النتيجة في حالات الاستنباط مساوية لمقدماتها أو أصغر منها كما تقدم، فمن الضروري أن تكون النتيجة صادقة إذا

(١٤١) ص ٣٠٦ فلسفتنا.

صدقت المقدمات، لأن افتراض صدق المقدمـات دون النتيجة يستبطن تناقضاً منطقياً ما دامت النتيجة مسـاوية أو أصغر من مقدماتها أي مستبطنـة بكامل حجمها في تلك المقدمات.

وهكذا نجد أن الاستدلال الاستنباطي صحيـح من الناحية المنطقية، وأن الانتقال فيه من المقدمات إلى النتيجة ضروري على أساس مبدأ عدم التناقض.

وأما في حـالات الاستقراء، فإن الدليل الاستقرائي يقفـز من الخاص إلى العام لأن النتيجة في الدليل الاستقرائي أكبر من مقدماتها وليست مستبطنة فيها.

فهـو يقرر في المقـدمات أن كميـة محدودة من قطع الحديد لـوحظ تمددها بـالحرارة ويخرج من ذلك بنتيجة عامة، وهي أن كل حديد يتمدد بالحرارة.

وهـذا الانتقـال مـن الخاص إلى العـام لا يمكن تبريـره على أسـاس مبـدأ عـدم التناقض، كما رأينا في حالات الدليل الاستنباطي.

لأن افتراض صـدق المقدمـات وكذب النتيجـة لا يستبطن تناقضـاً فبالإمكـان أن نفترض أن تلك الكمية المحدودة من القطع الحديدية قد تمددت بالحرارة فعلاً، ونفترض في نفس الوقت[١٤٢] أن التعميم الاستقرائي القائل: إن كل حـديد يتمدد بالحرارة خطأ دون أن نقع في تناقض منطقي، لأن هذا التعميم غير مستبطن في الافتراض الأول.

وهكذا نعـرف أن منهج الاستدلال في الدليل الاستنبـاطي منطقي، ويستمد مبرره من مبدأ عدم التناقض.

وخـلافاً لـذلك منهج الاستـدلال في الـدليل الاستقرائي، فـإنه لا يكفي لتبريـره منطقيـاً مبـدأ عـدم التنـاقض، ولا يمكن على أسـاس هـذا المبـدأ تفسير القفـزة التي يصطنعها الدليـل الاستقرائي في سيره من الخاص إلى العام، وما تؤدي إليـه من ثغرة في تكوينه المنطقي»[١٤٣].

*****

لقد كان الشاهد الأخير الذي يحدد مشكلة الاستقراء طويلاً، ولكن الإجابة عليها

---

(١٤٢) الصحيح: «الوقف نفسه».

(١٤٣) ص ٦ ـ ٧ الأسس.

كانت من الطول بحيث استغرقت كتاباً برمته، هـو ـ على حد علمنا ـ من أبرع ما خطه يراع في هذا المجال.

والسيد الصدر لا يقـف عند تحديد «مشكلة» أو «مسألة» عـامة مثل «الإدراك» أو «الحركة» أو «الاستقراء» لدى مناقشته المشاكل، بل إنه يحدد لنا أيضاً «مسألة» يصوغها عندما يريـد تناول الربط بين «المادية الفلسفية» و «المادية التاريخيـة». يقول «باحثنا» في «اقتصادنا»:

«وأنا لا أريد في مجال بحثي هذا أن أتناول الماديـة الفلسفية، لأن ذلك ما قمت به في الحلقة الأولى «فلسفتنا».

وإنما أقصد أن أدرس هـذا الربـط الذي تزعمـه الماركسية، أو بعـض كتابها، بين المادية الفلسفية، والمادية التاريخية بطرح السؤال التالي:

هل من الضروري على أســاس الماديــة الفلسفيـة، أن نفسر التــاريخ كما تفسره الماركسية ونشد عجلته منذ فجر الحياة إلى الأبد بوسائل الإنتاج؟»(١٤٤).

*****

كما نجد ضمن الإطار ذاتـه (أي طرح مشكلة يصوغهـا) عن طريقتين يسميها بـ «التجزيئية» و «الموضوعية» في تفسير القرآن الكريم ما يلي:

«لماذا كانت الطريقة التجزيئية عاملاً في إعاقة النمو؟

ولماذا تكون الطريقة الموضوعية والاتجاه التوحيدي عاملاً في النمو والإبداع وتوسيع حركة الاجتهاد؟(١٤٥).

ثم يمضي بعدها ليجيب عن «المشكلة» التي طرحها.

أما عن النقطة الرئيسية في بحث «البنك اللاربوي في الإسلام» فيكتب الصدر:

«سوف يقع حديثنا عن نظام البنك اللاربوي في فصلين:

أحدهما: في النقطة الرئيسية في البحث وهي:

---

(١٤٤) ص ٥٤ اقتصادنا.

(١٤٥) ص ١٨ المدرسة القرآنية، التفسير التجزيئي والتفسير الموضوعي.

طريقة إنقاذ البنك المزمع إنشاؤه من التعامل بالربا، والذي يتمثل لدى البنوك القائمة فعلاً بصورة رئيسية في الإيداع لدى البنك بفائدة والاقتراض منه بفائدة، والذي يعبر عن المصدر الرئيسي للتناقض بين تلك البنوك وبين أحكام الإسلام»(١٤٦).

*****

والنقول التي أخذناها لها ناحيتان:

الأولى: العامة والخاصة: أي من حيث كون موضوع المشكلة مطروحاً ومصوغاً من قبل (وهي الناحية العامة) أو أنه صيغ من قبل «باحثنا» (وهي الناحية الخاصة).

الثانية: متعلق هذه المشكلة: فلسفي، اقتصادي، . . . الخ والناحيتان استوفتا تحديدهما على اختلافهما.

جـ - بيان ترتيب مراحل البحث وأولوياته(١٤٧):

وبيان هذا الترتيب إن لم يكن واضحاً في ذهن الباحث لم يستطع أن يمتلك زمام بحثه، ومن هنا كان دليلاً على الوضوح.

ولو أخذنا في تلمس هذا الترتيب لدى السيد الصدر لوجدنا من الشواهد ما لا يتسع هنا مقام البحث للإحاطة بها، وإنما نأخذ بعضاً من النقول.

يقول صاحب الأسس تحت عنوان فرعي هو «دور البحث العلمي في المرحلة الذاتية» لدى كلامه على المصادرة التي يحتاجها الدليل الاستقرائي: «ودور البحث العلمي في هذه النقطة، إذا انطلق من التسليم بهذه المصادرة من حيث المبدأ يتلخص في ثلاثة أمور:

الأول:(١٤٨) صياغة المصادرة التي يحتاجها الدليل الاستقرائي في مرحلته الثانية

---

(١٤٦) ص ١٦ البنك.

(١٤٧) التحديد في مراحل البحث هل يكون وضوحاً أو رسماً لمعالم المنهج؟

الواقع أن الترتيب لمراحل البحث إذا أخذ من الناحية الذاتية فهو يعبر عن الوضوح الذي تجسد في هذا الترتيب.

وإذا نظر إليه من الناحية الموضوعية أي الأسبقية في هذا الترتيب والانضباطية فهو رسم لمعالم المنهج.

(١٤٨) التشديد في: «الأول» و «الثاني» و «الثالث» من الصدر.

لكي يبرر حصـول التصديـق الاستقرائي في هـذه المرحلـة على أكبر درجة من درجـات التصديق الموضوعي، وهي درجة الجزم واليقين.

الثاني: البرهنة على الشروط اللازم توفرها في هذه المصادرة لكي تكون صحيحة.

ولسنا نعني بذلك، أن نبرهن على المصـادرة نفسها، ولكننا نبرهن على أن المصادرة تكون كاذبة في بعض الحالات، الأمر الذي يجعلها بحاجة إلى شروط معينة لكي لا يقوم البرهان على كذبها.

الثالث: البرهنـة على أن تلك الشروط اللا زم تـوفرها في هـذه المصادرة، مـوجودة فعـلاً في المجالات التي درسنـا ـ سـابقاً ـــ المرحلة الأولى من الـدليل الاستقرائي فيهـا، فيصبح بالإمكان ـ في تلك المجالات ـ للـدليل الاستقرائي أن يمارس مرحلته الثانية على أساس توفر الشروط اللازمة للمصادرة التي يحتاجها بالنسبة إلى هذه المرحلة.

وبذلك نقدم تفسيراً كامـلاً للمرحلة الثانية من الدليل الاستقـرائي التي يرتفع فيها التصديق بالقضية الاستقرائية إلى درجة الجزم واليقين»(١٤٩).

*****

وهو عنـدما يريـد تناول «المادية التـاريخية» يـوضح لنا كيف سيدرسهـا، فيقول: «وفيما يلي سنتناول المادية التاريخيـة، بصفتها طـريقة عـامة في فهم التـاريخ وتفسيره، وندرسها:

أولاً: على ضوء الأسس الفلسفية والمنطقية، التي يتكـون منها مفهوم الماركسية عن الكون.

وثانياً: بما هي نظرية عامة تحاول استيعاب التاريخ الإنساني.

وثالثاً: بتفاصيلها، التي تحدد مـراحل التاريخ البشري، والقفزات الاجتماعية على رأس كل مرحلة»(١٥٠).

*****

أما في مجال أطروحته عن «البنك اللاربوي في الإسلام» فيكتب:

---

(١٤٩) ص ٣٣٢ الأسس.

(١٥٠) ص ٥٢ اقتصادنا.

«وسوف نتناول:

أولاً: تنظيم علاقات البنك بالمودعين للودائع الثابتة، والمستثمرين، ونوضح كيف تصاغ بشكل تنشأ فيه الصلة مباشرة بين المودعين والمستثمرين، ويمارس البنك اللاربوي دور الوسيط بين الطرفين.

ثم: نتكلم عن تنظيم علاقات البنك بأصحاب الودائع المتحركة.. ولكن قبل البدء بذلك لا بد أن نحدد ما نقصده من الودائع الثابتة والمتحركة»(١٥١).

*****

هذا على وجه التفصيل، أما على وجه الإجمال، فإن قراءة متأنية واحدة لأي فهرس تحليلي لكتب السيد الصدر تعرفنا على هذا الترتيب بشكل دقيق(١٥٢).

*****

د ـ إيجاز الطريقة المتبناة في الدليل الاستقرائي:

هذه الفقرة تندرج فيما سبقتها، ونظراً لأهميتها رأينا إفرادها مستقلة.

يقول «صاحب الأسس» في عنوان فرعي هو: «تحديد المنهج وخطواته»: «إن منهج الدليل الاستقرائي، القائم على حساب الاحتمالات يمكن تلخيصه ـ إذا توخينا البساطة والوضوح ـ في الخطوات الخمس التالية:

أولاً(١٥٣): نواجه في مجال الحس والتجربة، ظواهر عديدة.

ثانياً: ننتقل بعد ملاحظتها وتجميعها، إلى مرحلة تفسيرها، والمطلوب في هذه المرحلة أن نجد فرضية صالحة، لتفسير تلك الظواهر وتبريرها جميعاً، ونقصد بكونها صالحة لتفسير تلك الظواهر، أنها إذا كانت ثابتة في الواقع فهي تستبطن أو تتناسب مع وجود تلك الظواهر التي هي موجودة فعلاً.

ثالثاً: نلاحظ أن هذه الفرضية، إذا لم تكن صحيحة وثابتة في الواقع، ففرصة

---

(١٥١) ص ٢٢ البنك، وكتابة الفقرة بهذا الشكل من عندنا وليس كما هو في الأصل.

(١٥٢) نخص بالذكر: فلسفتنا، اقتصادنا، الأسس، البنك.

(١٥٣) التشديد في «أولاً، ثانياً، ثالثاً، رابعاً، خامساً» من الصدر.

تواجد تلك الظواهر كلها مجتمعة ضئيلة جداً، بمعنى أنه على افتراض عدم صحة الفرضية، تكون نسبة احتمال وجودها جميعاً، إلى احتمال عدمها، أو عدم واحد منها على الأقل، ضئيلة جداً، كواحد في المئة أو واحد في الألف وهكذا.

رابعاً: نستخلص من ذلك أن الفرضية صادقة ويكون دليلنا على صدقها، وجود تلك الظواهر التي أحسسنا بوجودها في الخطوة الأولى.

خامساً: إن درجة إثبات تلك الظواهر، للفرضية المطروحة في الخطوة الثانية، تتناسب عكسياً مع نسبة احتمال وجود تلك الظواهر جميعاً إلى احتمال عدمها(١٥٤) على افتراض كذب القضية، فكلما كانت هذه النسبة أقل، كانت درجة الإثبات أكبر حتى تبلغ في حالات اعتيادية كبيرة إلى درجة اليقين الكامل بصحة الفرضية(١٥٥)»(١٥٦).

ولنا تعقيب على هذا الشاهد وهو أن المراحل المذكورة فيه معروفة من قبل الصدر، ولكن تأصيلها على نظرية الاحتمالات تعود إليه وحده بلا منازع، وذلك في كتابه المتفرد «الأسس المنطقية للاستقراء».

*****

هـ- بيان موضوع البحث وهدفه الأساس:

١ - فلسفتنا: يقول الصدر في بيان موضوع كتاب «فلسفتنا» وهدفه الأساسي:

«فلسفتنا هو: مجموعة مفاهيمنا الأساسية عن العالم، وطريقة التفكير فيه.

ولهذا كان الكتاب - باستثناء التمهيد - ينقسم إلى بحثين:

أحدهما: نظرية المعرفة، والآخر: المفهوم الفلسفي للعالم»(١٥٧). وبعد أن يلخص

---

(١٥٤) نقصد باحتمال عدمها: احتمال عدمها، أو عدم واحد منها على الأقل.

(١٥٥) وفقاً للمرحلة الثانية من الدليل الاستقرائي «لاحظ الأسس المنطقية للاستقراء» ص ٣٥٥ - ٤١٠.

وهاتان الحاشيتان للصدر.

(١٥٦) ص ٢٦ موجز.

(١٥٧) ص ٧ فلسفتنا.

مسؤولية البحث الأول في أمرين هما:

الأول: هو الاستدلال على المنطق العقلي، مقابل التجريبي وكون العقل أساساً حتى للطريقة التجريبية.

الثاني: درس قيمة المعرفة البشرية في ضوء المنطقين العقلي والديالكتيكي وترجيح قيمة المعرفة في ضوء الأول دون الثاني.

يقول الصدر في هدفه من البحث المذكور:

«وهدفنا الأساسي من هذا البحث، هو تحديد منهج الكتاب في المسألة الثانية، لأن وضع مفهوم عام للعالم يتوقف قبل كل شيء على تحديد الطريقة الرئيسية في التفكير، والمقياس العام للمعرفة الصحيحة، ومدى قيمتها، ولهذا كانت المسألة الأولى في الحقيقة بحثاً تمهيدياً للمسألة الثانية»[158].

وإذا أردنا أن نعرف مقصد «باحثنا» وهدفه من طرح مسألة:

«المادة أو الله» قرأنا:

«وهدفنا الرئيسي من المسألة، أن نتبين نفس المفارقة في نفس العالم[159]، بين مادته الأساسية (العلة المادية) والفاعل الحقيقي (العلة الفاعلية).

فهل فاعل هذا العالم وصانعه شيء آخر، خارج حدود المادة ومغاير لها، كما أن صانع الكرسي مغاير لمادته الخشبية؟ أو أنه نفس المادة[160] التي تتركب منها كائنات العالم؟»[161].

*****

٢ ـ الأسس المنطقية للاستقراء:

يحدد صاحب الأسس موضوع بحثه وهدفه في تقديمه بما يلي:

«ونحن في هذا الكتاب إذ نحاول بناء نظرية المعرفة، على أساس معين ودراسة

---

(١٥٨) ص ٧ فلسفتنا.

(١٥٩) الصحيح: «المفارقة نفسها، في العالم نفسه».

(١٦٠) الصواب: «المادة نفسها».

(١٦١) ص ٢٨٥ ـ ٢٨٦ فلسفتنا.

نقاطها الأساسية في ضوء يختلف عما تقدم في كتاب «فلسفتنا».

وسوف نتخذ من دراسة الدليل الاستقرائي ومعالجة تلك الثغرة فيه أساساً لمحاولتنا هذه»(١٦٢).

ثم يتابع عارضاً أقسام بحثه:

و «القسم الثالث هو القسم الموسع والأساس من الكتاب. وفي هذا القسم نفسر الدليل الاستقرائي على أساس الاحتمال.

ويشتمل هذا القسم على بحثين:

أولاً: البحث عن نظرية الاحتمال وصياغتها بالطريقة التي تجعلها صالحة لكي تكون أساساً للدليل الاستقرائي.

وثانياً: البحث في تفسير الدليل الاستقرائي على ضوء نظرية الاحتمال»(١٦٣).

٣ ـ اقتصادنا: أثناء تلخيص السيد الصدر النتائج التي توصل إليها في بحثه المذهب الاقتصادي بشكل عام وعلم الاقتصاد من جهة، وبين المذهب الاقتصادي والقانون المدني من جهة أخرى يكتب:

«والآن وقد اتفقنا على وجود المذهب الاقتصادي في الإسلام بتمييزه عن* علم الاقتصاد، وفرقنا بين المذهب والقانون** مع إدراك نوع العلاقة بينهما، فلنتحدث عن العملية التي نمارسها في هذا الكتاب بشأن الاقتصاد الإسلامي، ونحدد نوعيتها ومعالمها الرئيسية، ونشرح منهجنا في ممارستها على ضوء المعلومات السابقة عن المذهب بشكل عام وتميزه عن العلم والقانون وعلى ضوء نوع العلاقة التي تربط القانون المدني بالمذهب»(١٦٤).

ولكن هل من توضيح آخر عن الكتاب وموضوعه؟

---

(١٦٢) ص ٧ ـ ٨ الأسس.

(١٦٣) ص ٨ الأسس.

* الصواب: بتمييزه من.

** الصواب: «بين المذهب وبين القانون».

(١٦٤) ص ٣٨٨ اقتصادنا.

الجواب نعم وهو في النص التالي:

«على أساس ما تقدم من الضروري أن ندرج عدداً من أحكام الإسلام وتشريعاته التي تعتبر بناء فوقياً للمذهب في نطاق عملية اكتشاف المذهب، وإن لم تكن داخلة كلها في صميم المذهب ذاته.

ولأجل هذا سوف يتسع البحث في هذا الكتاب لكثير من أحكام الإسلام في المعاملات والحقوق التي تنظم العلاقات المالية بين الدولة والأمة وتحديد موارد الدولة وسياستها في إنفاق تلك الإيرادات، لأن هذا الكتاب ليس كتاب عرض للمذهب الاقتصادي فحسب، وإنما هو كتاب يحاول أن يمارس عملية اكتشاف لهذا المذهب، ويحدد لهذه العملية أسلوبها، وسيرها، ومضمونها، ونتائجها.

ولهذا أيضاً سوف نقتطف وننسّق من أحكام الإسلام في المعاملات والحقوق والضرائب ما يعد بناء علوياً للمذهب، ويلقي عليه ضوءً في عملية الاكتشاف. وأما الأحكام التي لا تساهم في هذا الضوء، فهي خارجة عن مجال البحث»(١٦٥).

*****

وبهذا الشاهد أختم كلامي عن سمة «الوضوح المنهجي».

---

(١٦٥) ص ٣٩٤ اقتصادنا.

التتبع المنهجي

هذه السمة تركيبية تتألف من سمات فرعية هي :

أ ـ تلخيص المذهب أو الفكرة :

ونميز في هذا التلخيص نوعين :

الأول : يتعلق بما لغيره من الباحثين (السردي) .

الثاني : يتعلق بما يخصه هو (الإنشائي) .

*****

١ ـ في المجال الفلسفي :

لدى الكلام عن تصور هيوم للعلية يكتب «باحثنا» :

«إن كل فكرة بسيطة في رأي هيوم ، هي نسخة من انطباع وفقاً لمبدئه القائل بأسبقية الانطباعات على الأفكار.

وعلى هذا الأساس كان هيوم يفتش عن الانطباع الذي أمدنا بفكرة العليّة بما تشتمل عليه من ضرورة وحتمية .

وحينما لم يَجِدْ في انطباعات الحس ما تكون فكرة العلية نسخة منه ، افترض انطباعاً آخر لكي يفسر على أساسه وجود فكرة العلية في ذهننا . وهذا الانطباع الآخر قد افترضه هيوم من انطباعات الأفكار، لا من انطباعات الحس ، إذ زعم أن تكرار اقتران الحادثتين في الخبرة الحسية يثير في الذهن انطباعاً معيناً ، وهو تهيؤ الذهن واستعداده لكي ينتقل من إدراك إحدى الحادثتين إلى الأخرى .

وفكرة العلية هي نسخة من هذا الانطباع»[166].

ويقول ملخصاً محاولة كينز إقامة الاحتمال على أساس رياضي:

«وتتلخص محاولة (كينز) في الحصول أولاً على قيمة محددة للاحتمال القبلي للتعميم، وتنمية هذه القيمة وتقريبها باستمرار من اليقين كلما ازدادت الشواهد الاستقرائية، بنفس الدرجة[167] التي تقترب فيها قيمة احتمال وجود تلك الشواهد على افتراض كذب التعميم من الصفر»[168].

٢ ـ في المجال الاقتصادي:

يتابع «باحثنا» ماركس من بداية استدلاله الأخير على جوهر القيمة بالتفرقة بين القيمة الاستعمالية والقيمة التبادلية إلى انتهاء عملية تحليل التبادل والوصول إلى أن العمل هو جوهر القيمة التبادلية، ثم يقارن بينه وبين «ريكاردو»، فيكتب:

«ولأجل هذا أعلنت الماركسية أن قانون القيمة القائم على أساس العمل يتوقف:

أولاً: على توفر المنافسة التامة، فلا يسري على حالات الاحتكار.

وثانياً: على كون السلعة نتاجاً اجتماعياً يمكن إيجاده عن طريق العمل الاجتماعي دائماً، فلا يسري القانون على الانتاج الفردي، كاللوحة الفنية والرسالة الخطية[169]»[170].

هذا هو النوع الأول من التلخيص، أعني التلخيص السردي لآراء الآخرين ومذاهبهم.

ولكن التلخيص لا يقف عند هذا النوع، بل يتعداه إلى الجانب البنائي أو الإنشائي أي لدى الباحث نفسه، لدى السيد الصدر:

---

(١٦٦) ص ١٠٨ الأسس.

(١٦٧) الصواب: «بالدرجة نفسها».

(١٦٨) ص ٢٨٦ الأسس.

(١٦٩) المقصود هنا: الرسالة التاريخية.

(١٧٠) ص ١٩٢ اقتصادنا.

في الفلسفة :

يلخص صاحب الأسس نظريته في الاحتمال بقوله :

«انتهينا الآن من دراسة نظرية الاحتمال على ضوء تعريفنا الخاص للاحتمال، وقد خرجنا من هذه الدراسة بنتائج في غاية الأهمية سوف يكون لها الأثر الكبير في المرحلة المقبلة من البحث .

أولاً[171]: إن الاحتمال يقوم دائماً على أساس علم إجمالي، والقيمة الاحتمالية ـ لأية قضية ـ تحددها نسبة عدد الأعضاء التي تستلزم تلك القضية من مجموعة أطراف العلم الإجمالي إلى عددها الكلي .

ثانياً : إن نظرية الاحتمال ـ على أساس هذا التعريف ـ تشتمل إلى جانب بديهيات الحساب الأولية[172] على خمس بديهيات إضافية وهي :

---

(171) التشديد في : «أولاً، ثانياً، ثالثاً» من المصدر.

(172) الصحيح أن يقال : «بدهيات» لا «بديهيات» وهذه البدهيات التي يشير إليها باحثنا فيما ينقله عن برتراند راسل الذي لخصها عن الأستاذ (س . دي . برود) هي :

١ ـ إذا افترضنا (ل) و (ح) فهناك قيمة واحدة فقط لـ ح/ ل، وعليه نستطيع أن نتحدث عن احتمال (ل) على أساس*(ح) .

٢ ـ إن القيم الممكنة لـ ح/ ل هي الأعداد الحقيقية من صفر إلى واحد ويضمنها العدد واحد والعدد صفر نفسهما .

٣ ـ إذا كانت (ح) تستلزم (ل) كانت ح/ ل = ١ ، ويستخدم (١) للدلالة على اليقين .

٤ ـ إذا كانت (ح) تستلزم لا (ل) كانت ح/ ل = صفر. ويستخدم (٠) للدلالة على الاستحالة أي على اليقين بالنفي .

٥ ـ إن احتمال كلٍ من (ل) و (ك) في وقت واحد بالنسبة إلى (ح) هو احتمال (ل) بالنسبة إلى (ح) مضروباً باحتمال (ك) بالنسبة إلى (ل) و (ح) . وهو أيضاً احتمال (ك) بالنسبة إلى (ح) مضروباً باحتمال (ل) بالنسبة إلى (ك) و (ح) . وهذه تعرف ببديهية**الاتصال .

٦ ـ إن احتمال (ل) أو (ك) بالنسبة إلى (ح) هو احتمال (ل) بالنسبة إلى (ح) مضافاً إليه احتمال (ك) بالنسبة إلى (ح) مطروحاً منه (ل) و (ك) معاً .

ص ١٣٩ ـ ١٤٠ الأسس . والتشديدات مني (ن . ج) .

* الصواب : على احتمال (ح) .

** الصواب : «ببدهية الاتصال» .

١ ـ إن العلم الإجمالي ينقسم بالتساوي على أعضاء مجموعة الأطراف التي تتمثل فيه.

٢ ـ إذا أمكن تقسيم أحدأطراف العلم الإجمالي، دون أن يناظره تقسيم للأطراف الأخرى فهذه الأقسام إما أن تكون أصلية، وإما أن تكون فرعية:

فإذا كانت أصلية كان كل قسم من أقسام الطرف عضواً في مجموعة أطراف العلم الإجمالي.

وإذا كانت الأقسام فرعية، فالطرف عضو واحد.

٣ ــ إذا وجدت قيمتان احتماليتان مستمدتان من علمين إجماليين، إحداهما مثبتة لقضية، والأخرى نافية لها، وكانت إحدى القيمتين الاحتماليتين ـ في إثباتها أو نفيها للقضية ـ تنفي طرفية تلك القضية للعلم الإجمالي الآخر، دون العكس، فهي حاكمةعلى الأخرى ولا تصلح للتعارض معها.

٤ ــ إن التقييد المصطنع للكلي المعلوم بالعلم الإجمالي، في قوة عدم التقييد، وهو يتمثل في كل قيد لا يحدد من انطباقات الشيء المقيد، لأن جميع احتمالات انطباق الشيء تستلزم أو تستبطن توفر القيد.

٥ ــ كلما كان العلم الإجمالي الشرطي يتحدث عن جزاء غير محدد في الواقع، فلا يصلح أساساً لتنمية الاحتمال بتجميع عدد من قيمه الاحتمالية في محور واحد.

ويلاحظ أن البديهية (١٧٣) الإضافية الثانية هي تحديدوتفسير لموضوع البديهية الإضافية الأولى، أي لأطراف العلم الإجمالي التي ينقسم عليها العلم بالتساوي.

فالبديهيات مردهما إلى قضية واحدة، كما أن البديهية الإضافية الرابعة تقوم بتحقيق مصداق للبديهية الإضافية الثالثة.

---

(١٧٣) كذا في الأصل والصواب «البدهية».

ثـالثـاً: أنه كلما وجد علمان إجماليان تتعارض بعض القيم الاحتمالية في أحدهما مع بعض القيم الاحتماليـة في الآخـر ولم تنطبـق عليهما البـديهيـة الإضـافيـة الثالثـة، فلا بـد ـ لتحديـد القيمة الاحتماليـة الحقيقية ـ من ضرب عدد أعضـاء كل من العلمين بعدد أعضـاء العلم الآخـر، لنحصل على علم إجمالي كبير، ونحـدد على أسـاسـه القيم الاحتماليـة لأعضـاء العلمين الأولين.

وهذا ما نسميه بقاعدة الضرب، وهي ليست بـديهية، بل مستنتجة من البديهيات السابقة.

هذه هي نظرية الاحتمال التي سوف نفسر ـ في البحث المقبل ـ الدليل الاستقرائي باعتباره تطبيقاً بحتاً لها»(١٧٤).

*****

شاهد طويل وليس سهلاً في آن معاً، ومع ذلك فقـد نقلناه كاملاً لخطورته وأهميته ليس في مجال نظرية الاحتمال وحسب، وإنما في نظرية المعرفة البشرية برمتها.

ثم نـرى تلخيصاً آخر هـو تلخيص المصادرة التـي يفترضها الدليـل الاستقرائي في مرحلته الثانية: (١٧٥)

«إن المصادرة التي يفترضهـا الدليل الاستقرائي في مرحلتـه الثانية لا ترتبط بـالواقع الموضـوعي ولا تتحدث عن حقيقـة من حقـائق العالم الخارجي، وإنما تـرتبط بـالمعرفـة البشرية نفسها.

ويمكن تلخيص المصادرة كما يلي:

كلما تجمع عدد كبير من القيم الاحتمالية في محور واحد، فحصل هذا المحور نتيجة لذلك على قيمة احتمالية كبيرة، فإن هذه القيمة الاحتمالية الكبيرة تتحول ـ ضمن شروط معينة ـ إلى يقين ـ فكأن المعـرفة البشرية مصممـة بطريقة لا تتيـح لها أن تحتفظ بالقيم الاحتماليـة الصغيرة جداً، فأي قيمـة احتماليـة صغيرة تفنى لحسـاب القيمة الاحتماليـة الكبيرة المقابلة.

---

(١٧٤) ص ٢٢٣ ـ ٢٢٤ الأسس.

(١٧٥) هذه المرحلة يسميها صاحب الأسس: مرحلة التوالد الذاتي.

وهذا يعني تحول هذه القيمة إلى يقين.

وليس فناء القيمة الاحتمالية الصغيرة نتيجة لتدخل عوامل بالإمكان التغلب عليها والتحرر منها، بل إن المصادرة تفترض أن فناء القيمة الصغيرة وتحول القيمة الاحتمالية الكبيرة إلى يقين، يفرضه التحرك الطبيعي* للمعرفة البشرية، نتيجة لتراكم القيم الاحتمالية في محور واحد بحيث لا يمكن تفاديه والتحرر منه، كما لا يمكن التحرر من أي درجة من الدرجات البديهية(١٧٦) للتصديق المعطاة بصورة مباشرة إلا في حالات الانحراف الفكري»(١٧٧).

٢ ـ الاقتصاد:

وإذا دخلنا مجال الاقتصاد قرأنا في التلخيصات الإنشائية الشواهد التالية:

ـ يحدد السيد الصدر نظرة الإسلام العامة إلى الأرض بقوله:

«نستطيع الآن أن نستوعب الصورة كاملة، وأن نحدد النظرة العامة، فالأرض بطبيعتها ملك الإمام ولا يملك الفرد رقبتها. ولا يصلح أي اختصاص فردي بها، إلا على أساس ما ينفقه الشخص على الأرض من عمل لأجل إعدادها واستثمارها.

وهذا الاختصاص أو الحق الذي يكسبه الفرد نتيجة لعمله فيها لا يمنع الإمام عن فرض الطسق(١٧٨) أو الضريبة على الأرض المحياة لتساهم الإنسانية الصالحة كلها في الاستفادة منها، ولا يتعارض هذا مع العفو عن الطسق أو الضريبة أحياناً، لظروف استثنائية، كما جاء في أخبار التحليل»(١٧٩).

ـ وفي تعليل الضمان الاجتماعي في منظوره الإسلامي يكتب صاحب الأسس ملخصاً:

---

* الصواب: الطبعي.

(١٧٦) الصواب: الدرجات البدهية.

(١٧٧) ص ٣٣٣ الأسس.

(١٧٨) الطسق: هو الأجر، راجع ص ٥٦١ اقتصادنا.

(١٧٩) ص ٤٨٣ اقتصادنا.

«فالأساس على هذا الضوء هو:

حق الجماعة كلها في الانتفاع بثروات الطبيعة.

والفكرة التي ترتكز على هذا الأساس هي المسؤولية المباشرة للدولة، في ضمان مستوى الكفاية من العيش الكريم، لجميع الأفراد العاجزين والمعوزين.

والطريقة المذهبية التي وضعت لتنفيذ هذه الفكرة هي، القطاع العام، الذي أنشأه الاقتصاد الإسلامي ضماناً لتحقيق هذه الفكرة، في جملة ما يحقق من أهداف»[180].

وفي ختام الفصل الذي يعقده لنظرية توزيع ما قبل الإنتاج، يلخص نتائجه النظرية:

«يمكننا أن نستنتج الآن من دراسة النظرية العامة لتوزيع ما قبل الإنتاج مبدأين أساسيين في هذه النظرية:

أحدهما: أن العامل الذي يمارس شيئاً من ثروات الطبيعة الخام يملك نتيجة عمله، وهي الفرصة العامة للانتفاع بتلك الثروة. ونتيجة لتملك العام هذه الفرصة يكون له الحق في نفس المال[181] تبعاً لما تفرضه ملكيته للفرصة التي أنتجها عمله، ويرتبط حقه في المال بملكيته هذه الفرصة، فإذا انعدمت وزالت الفرصة التي خلقها، سقط حقه في المال.

والمبدأ الآخر: أن ممارسة الانتفاع بأي ثروة طبيعية تمنح الفرد الممارس حقاً، يمنع الآخرين عن انتزاع الثروة منه، ما دام يواصل استفادته منها، ويمارس أعمال الانتفاع والاستثمار، لأن غيره ليس أولى منه بالثروة التي يمارسها لتنتزع منه وتعطى للغير.

وعلى أساس المبدأ الأول: تقوم الأحكام التي نظمت الحقوق في عمليات الإحياء والصيد.

---

(١٨٠) ص ٧٠٣ـ٧٠٤ اقتصادنا.

(١٨١) الصحيح: «المال نفسه».

وعلى أساس المبدأ الثاني: ترتكز أحكام الحيازة للثروات المنقولة التي وفرت الطبيعة فرصة الانتفاع بها للإنسان.

فخلق فرصة جديدة في ثروة طبيعية، والانتفاع المستمر بثروة توفرت فيها الفرصة طبيعياً، هما المصدران الأساسيان للحق الخاص في الثروات الطبيعية.

والطابع المشترك لهذين المصدرين هو الصفة الاقتصادية، فإن كلاً من خلق فرصة جديدة، أو الانتفاع بثروة على أساس الفرصة المتاحة طبيعياً، يعتبر ذا صفة اقتصادية، وليس من أعمال القوة والاستئثار»(١٨٢).

وكما أنهى «باحثنا» فصله المشار إليه بهذا التلخيص، نختم نحن فقرتنا في «تلخيص الفكرة أو المذهب» بهذا الشاهد.

ب ـ بيان الأساس في المذهب:

أي النقطة المركزية التي تصدر منها فكرة ما، أو مدرسة فكرية ما تضم عدة أفكار تكون فيما بينها نسقاً.

والمعنيان كلاهما نقصدهما بلفظ «المذهب» وما يحدد أحد المعنيين في بحثنا هو سياق الحديث(١٨٣).

وسوف نقسم شواهدنا في هذه الفقرة إلى مجموعات خمس:

الأولى: الفلسفية، (من نظرية المعرفة):

يقول صاحب الأسس مبيناً الأساس الذي قسم بموجبه المنطق الأرسطي إلى تام وناقص:

«والمنطق الأرسطي حين عالج الاستقراء لم يميز ـ بصورة أساسية ــ بين الملاحظة والتجربة*، وأراد بالاستقراء:

---

(١٨٢) ص ٥٥٤ ـ ٥٥٥ اقتصادنا.

(١٨٣) ولئن كانت دقة البحث تقتضي الإشارة إلى كل من المعنيين في حينه إلا أن ثقتنا بحصافة قارئنا تدعونا إلى إغفال هذه الإشارة.

* الصواب: بين الملاحظة وبين التجربة.

كل استدلال يقوم على تعداد الحالات والأفراد، وعلى هذا الأساس قسم الاستقراء إلى كامل وناقص.

لأن تعداد الحالات والأفراد وفحصها إذا كان مستوعباً لكل الحالات والأفراد التي تشملها النتيجة فالاستقراء كامل.

و إذا لم يشمل الفحص والتعداد إلا عدداً محدوداً منها، فالاستقراء ناقص»[١٨٤].

*****

فسر هيوم العلية تفسيراً خاصاً، يخبرنا السيد الصدر عن أساس هذا التفسير:

«وهكذا ينتهي هيوم إلى رفض التسليم بعلاقة العلية كحقيقة[١٨٥] موضوعية، إذ لا سبيل إلى إثباتها عقلياً ولا تجريبياً.

واتجه على هذا الأساس إلى تفسيرها على أساس ذاتي نفسي. فبدلاً عن* أن تكون الضرورة قائمة بين أكل الخبز والشبع، يتصورها هيوم علاقة قائمة في الذهن بين فكرة أكل الخبز وفكرة الشبع. . »[١٨٦].

*****

ولدى تناول قيمة المعرفة، والمرور بنسبية كان يبين لنا الصدر النقطة الرئيسية في نظريته:

«والنقطة الرئيسية في نظرية (كانت) هي: أن الإدراكات العقلية الأولية ليست علوماً قائمة بنفسها ذات وجود مستقل عن التجربة، بل هي روابط تساعد على تنظيم الأشياء ووصلها بعضها ببعض[١٨٧] فدورها الوحيد هو أنها تجعلنا ندرك الأشياء التجريبية في إطاراتها الخاصة»[١٨٨].

*****

---

(١٨٤) ص ١٣ ـ ١٤ الأسس.

(١٨٥) كذا في الأصل والصواب: «حقيقةً موضوعية».

* الصواب: بدلاً من.

(١٨٦) ص ١٠٦ الأسس.

(١٨٧) الصحيح: «ووصلها بعضها بعضاً».

(١٨٨) ص ١٣٠ فلسفتنا.

أما في صدد بيان الصدر نظرته إلى دليل الواقع الموضوعي للعلّية في كتاب الأسس، فهو يقول:

«ولكننا سوف نشرح في القسم الثالث من الكتاب ـ إن شاء الله ـ كيف يمكن على ضوء النظرية الجديدة لهذا الكتاب، أن ندعم احتمال أن العلية واقع موضوعي، ونثبت هذه القضية بالتجربة والخبرة الحسية، دون أن نضيف في مجال الاستدلال على تلك القضية أي إضافة أخرى لا يقرها هيوم، وبتعبير آخر: إن البحث المقبل، سوف يكشف عن إقامة دليل الواقع الموضوعي للعلية على أساس أمرين مجتمعين:

الأول: معطيات الخبرة الحسية التي تبدو فيها الحادثتان مقترنتين مرات عديدة.

والآخر: الاحتمال العقلي المسبق للواقع الموضوعي نتيجة لعجز التفكير العقلي المحض عن النفي والإثبات.

فالخبرة + الاحتمال المسبق = الدليل على الواقع الموضوعي للعلية»(١٨٩)

*****

المجموعة الثانية: من النظرية الرأسمالية:

يبين لنا «باحثنا» الأساس في نظرة الرأسمالية، في سياق تحليله الاتجاه المادي لها فيكتب:

«ومن الواضح أن النظام الاجتماعي نظام مادي خالص، أخذ فيه الإنسان منفصلاً عن مبدئه وآخرته، محدوداً بالجانب النفعي من حياته المادية، وافترض على هذا الشكل.

ولكن هذا النظام في نفس الوقت(١٩٠) الذي كان مشبعاً بالروح المادية الطاغية لم يبنَ على فلسفة مادية للحياة وعلى دراسة مفصلة لها.

فالحياة في الجو الإجتماعي لهذا النظام، فصلت عن كل علاقة خارجة عن حدود المادة والمنفعة، ولكن لم يهيأ لإقامة هذا النظام فهم فلسفي كامل لعملية الفصل هذه.

---

(١٨٩) ص ١٠٨ الأسس. والتشديد في (الأول، والآخر) من الصدر.

(١٩٠) الصحيح: «الوقت نفسه».

ولا أعني بذلك أن العالم لم يكن فيه مدارس للفلسفة المادية وأنصار لها. بل كان فيه إقبال على النزعة المادية: تأثراً بالعقلية التجريبية التي شاعت منذ بداية الانقلاب الصناعي[١٩١] وبروح الشك والتبلبل الفكري الذي أحدثه انقلاب الرأي، في طائفة من الأفكار كانت تعد من أوضح الحقائق وأكثرها صحّة[١٩٢]. وبروح التمرد والسخط على الدين المزعوم الذي كان يجمد الأفكار والعقول، ويتملق للظلم[١٩٣] والجبروت، وينتصر للفساد الاجتماعي في كل معركة يخوضها مع الضعفاء والمضطهدين[١٩٤].

فهذه العوامل الثلاثة ساعدت على بعث المادية، في كثير من العقليات الغربية...

كل هذا صحيح، ولكن النظام الرأسمالي لم يركز على فهم فلسفي مادي للحياة، وهذا هو التناقض والعجز، فإن المسألة الاجتماعية للحياة تتصل بواقع الحياة، ولا تتبلور في شكل صحيح إلا إذا أقيمت على قاعدة مركزية، تشرح الحياة وواقعها وحدودها، والنظام الرأسمالي يفقد هذه القاعدة فهو ينطوي على خداع وتضليل أو على عجلة وقلة أناة، حين تجمد المسألة الواقعية للحياة، وتدرس المسألة الاجتماعية منفصلة عنها، مع أن قوام الميزان الفكري للنظام بتحديد نظرته منذ البداية إلى واقع الحياة، التي تموّن المجتمع بالمادة الاجتماعية ـ وهي العلاقات المتبادلة بين الناس ـ وطريقة فهمه لها، واكتشاف أسرارها وقيمها»[١٩٥].

*****

والنظرية الرأسمالية تؤمن بالملكية الخاصة، وتقيمها على عناصر يذكرها لنا الصدر:

«إن الحاجة والفاقة وألوان الفقر والتسكع، لم تنشأ عن السماح بالملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، وإنما نشأت عن الإطار الرأسمالي لهذه الملكية، عن:

١ ـ اكتساح هذه الملكية لكل وسائل الإنتاج[١٩٦].

(١٩١، ١٩٢، ١٩٤) ثلاث حواشٍ شارحة لهذه العوامل الثلاثة، لم أنقلها لأن مجال بحثنا لا يسمح لها.

(١٩٣) الصواب: «يتملق الظلم».

(١٩٥) ص ١٦ ـ ١٨ فلسفتنا.

(١٩٦) الصواب: «لوسائل الإنتاج كلها».

٢ ـ وعدم الاعتراف بمبدأ الملكية العامة إلى جانبه .

٣ ـ ولا بحقوق ثابتة في الأموال الخاصة للضمان الا جتماعي .

٤ ـ ولا بحدود خاصة لتصرفات المالكين في أموالهم»(١٩٧).

المجموعة الثالثة : من النظرية الماركسية :

يقول صاحب الأسس مبيناً المفهوم الأساس الذي شاد عليه ماركس بناءه النظري :

«وقد بدأ (ماركس) دراسته لجوهر المجتمع الرأسمالي ، وقوانين الاقتصاد السياسي البورجوازي ، بتحليل القيمة التبادلية ، بوصفها عصب الحياة في المجتمع الرأسمالي ـ كما بدأ غيره من الاقتصاديين الذين عاصروه وسبقوه ـ وجعل من نظريته التحليلية في القيمة ، حجر الزاوية في بنائه النظري العام»(١٩٨).

*****

والمادية التاريخية التي أقامها ماركس بنياناً نظرياً يدرس التاريخ الإنساني برمته من وجهة نظر مادية ، ويفسره على هذا الضوء ، لها مفهومها الخاص في نظرية المعرفة :

«إن المادية التاريخية لما كانت نظرية فلسفية عامة لتركيب المجتمع وتطوره ، فهي تعالج الأفكار والمعارف الإنسانية عامة ، بوصفها جزءاً من تركيب المجتمع الإنساني . فتعطي رأيها في كيفية تكون المعرفة الإنسانية وتطورها ، كما تعطي رأيها في نشوء سائر الأوضاع السياسية والدينية وغيرها . . . ولما كان الوضع الاقتصادي في رأي المادية التاريخية هو الأساس للمجتمع بكل نواحيه(١٩٩)، فمن الطبيعي لهذاأن تفسر الأفكار والمعارف على أساسه ، ولذلك نجد المادية التاريخية ، تؤكد أن المعرفة الإنسانية ، ليست وليدة النشاط الوظيفي للدماغ فحسب ، وإنما يكمن سببها الأصيل في الوضع الاقتصادي .

ففكر الإنسان انعكاس عقلي للأوضاع الاقتصادية ، والعلاقات الاجتماعية ، التي

---

(١٩٧) ص ٢٢٢ ـ ٢٢٣ اقتصادنا . ووضع العناصر بهذا الشكل وترقيمها من عندنا .

(١٩٨) ص ١٨٦ اقتصادنا .

(١٩٩) الصواب أن يقال : «بنواحيه كلها» .

يعيشها وهو ينمو ويتطور، طبقاً لتلك الأوضاع والعلاقات.

وعلى هذا الأساس، شيدت الماركسية نظريتها في المعرفة، وقالت بالنسبية التطورية، وأن المعرفة ما دامت وليدة ظروفها الاقتصادية والاجتماعية، فهي ذات قيمة نسبية، محدودة بتلك الظروف، ومتطورة تبعاً لها»[٢٠٠].

*****

وتقيم المادية التاريخية أدلة ثلاثة[٢٠١] على ما تذهب إليه، ونحن هنا نأخذ الدليل السيكولوجي «مثالاً» لنرى مع الصدر على أي أساس يبنى:

«نقطة البدء في هذا الدليل هي:

محاولة التدليل على أن نشوء الفكر في حياة الإنسانية، كان نتاجاً لظواهر وأوضاع اجتماعية معينة.

وينتج عن ذلك أن الكيان الاجتماعي، سبق في وجوده التاريخي، وجود الفكر، فلا يمكن أن نفسر الظواهر الاجتماعية في تكوينها الأول، ونشوئها، بعامل مثالي ـ كأفكار الإنسان ـ ما دامت هذه الأفكار لم تظهر في التاريخ، إلا بصورة متأخرة عن حدوث ظواهر اجتماعية معينة في حياة الناس. وليس من اتجاه علمي بعد ذلك، لتفسير المجتمع وتعليل ولادته إلاّ الاتجاه المادي، الذي يطرح العوامل الفكرية جانباً، ويفسر المجتمع بالعامل المادي، بوسائل الإنتاج.

فالنقطة الرئيسية في هذا الدليل ـ إذن ـ أن نبرهن على أن الأفكار لم تحدث في عالم الإنسانية، إلا كنتيجة[٢٠٢] ظاهرة اجتماعية سابقة. لكي يستنتج ـ من ذلك ـ أن المجتمع سابق تاريخياً على الفكر، وناشىء عن العوامل المادية وليس ناشئاً عن الأفكار والآراء»[٢٠٣].

*****

---

(٢٠٠) ص ٦٤ اقتصادنا.

(٢٠١) هذه الأدلة هي: الدليل الفلسفي ص (٧٠ ـ ٧٧).

الدليل السيكولوجي ص (٧٧ ـ ٨٤).

الدليل العلمي ص (٨٤ ـ ٩٤). اقتصادنا.

(٢٠٢) الصواب: «إلا نتيجة».

(٢٠٣) ص ٧٧ اقتصادنا.

المجموعة الرابعة: من النظرية الاقتصادية الإسلامية:

حول الهيكل العام للاقتصاد الإسلامي يكتب الصدر مبيناً أسس هذا الهيكل:

«يتألف الهيكل العام للإقتصاد الإسلامي من أركان رئيسية ثلاثة يتحدد وفقاً لها محتواه المذهبي، ويتميز بذلك عن سائر المذاهب الاقتصادية الأخرى في خطوطها العريضة.

وهذه الأركان هي كما يلي:

١ ـ مبدأ الملكية المزدوجة.

٢ ـ مبدأ الحرية الاقتصادية في نطاق محدود.

٣ ـ مبدأ العدالة الاجتماعية»[٢٠٤].

*****

واكتناز النقد محرم في الإسلام، وفيما يلي بيان التحريم وأساسه:

«وتقوم الفكرة في حرمة الاكتناز على أساس النظرية الإسلامية عن النقد، فإن الإسلام يؤمن بأن التبادل في الأصل إنما هو تبادل الطيبات أي تبادل سلعة بسلعة كما هي الحال في عصر المقايضة قبل ظهور النقد، لأن هذا هو الأسلوب الوحيد الذي يكفل لكل منتج في المجتمع أن يبادل منتوجه بما يسد حاجته، ولم يكن ظهور النقد للقضاء على هذه المقايضة بل لتيسيرها فبدلاً من المعاوضة بين الحنطة والقطن يبيع زارع الحنطة حنطة بنقد، ويشتري بذلك النقد قطناً، فالمبادلة بين الحنطة والقطن ثابتة، ولكن من خلال عمليتين.

وأما إذا حول النقد إلى أداة اكتناز وأصبح زارع الحنطة يبيع الحنطة ويدخر النقد ولا يشتري به قطناً، فإن هذا يعني أن القطن أو بتعبير أعم أن جزءاً من المنتوج الكلي للمجتمع سوف يظل عاجزاً عن دخول السوق وإكمال دورته بالتحول إلى نقد لكي يستأنف الإنتاج من جديد.

وبالمقابل يخلق الاكتناز للمكتنز قدرات جديدة للاستثمار وغزو السوق لم يكن

---

(٢٠٤) ص ٢٩٥ اقتصادنا.

بالإمكان أن تتواجد لو استمر تطبيق روح المقايضة بصورة أمينة»[٢٠٥].

*****

والإسلام ينادي بمبدأ الضمان الاجتماعي في مذهبه الاقتصادي، فعلام يقيم هذا الضمان أساساً؟

«ومبدأ الضمان الإجتماعي هذا يرتكز في المذهب الاقتصادي للإسلام على أساسين:

أحدهما: التكافل العام.

والآخر: حقّ الجماعة في موارد الدولة العامة.

ولكل من الأساسين حدوده ومقتضياته، في تحديد نوع الحاجات التي يجب أن يضمن إشباعها، وتعيين الحد الأدنى من المعيشة التي يوفرها مبدأ الضمان الاجتماعي للأفراد»[٢٠٦].

*****

المجموعة الخامسة: الشواهد النفسية:

من المعلوم أن القضية المتواترة تعد إحدى القضايا التي يعوّل عليها المنطق الأرسطي فيما يتصل بصدق مضمون هذه القضية، وعن الأساس الذي جعله يعدها كذلك، يكتب لنا صاحب الأسس مبيناً:

«والقضية المتواترة هي الصنف الثالث من القضايا اليقينية الأولية في رأي المنطق الأرسطي، فتصديقنا بوجود الأشخاص أو الحوادث التي تواترنقلها، يعتبر ـ في المنطق الأرسطي ـ تصديقاً أولياً.

ويعرف المنطق الأرسطي التواتر بأنه: «إخبار جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب».

وكأن المنطق الأرسطي يفترض تصديقاً أولياً بامتناع اتفاق عدد كبير من الناس على الكذب، وهذا التصديق هو الذي يشكل الأساس لثقتنا اليقينية بتلك الحوادث، وهو

(٢٠٥) ص ٢٢٢ ـ ٢٢٣ الأسس العامة للبنك في المجتمع الإسلامي ـ الإسلام يقود الحياة.

(٢٠٦) ص ٦٩٧ اقتصادنا.

يشابه تماماً التصديق بأن الاتفاق لا يكـون دائمياً، الذي جعله المنطق الأرسطي أساساً للقضايـا التجريبية والحدسية، فكما لا يكـون الاتفاق دائمياً كذلك لا يكـون الكذب دائمياً.

فإذا اطّـرد الاخبار عن شيء معين من عـدد كبير من المخبرين، عرفنـا أن القضية التي اتفقوا على الإخبار عنها صادقة»(٢٠٧).

السلوك الإنسـاني معقد، ولكنـه يسير لدى كل فـرد بمنحىً ثابت يجعل مـن هذا الفرد مميـزاً عن غيره، وإذا ما أردنـا أن نغير سلوك فـرد ما أو نغير منه، فما هـي الطريق التي ينبغي علينا أن نسلكها، وعلى أي أساس تقوم؟

يجيبنا الصدر:

«فمتى أردنـا أن نغير من سلـوك الإنسـان شيئـاً، يجب أن نغير من مفهـوم اللـذة والمنفعة عنده، وندخل السلوك المقترح ضمن الإطار العام لغريزة حب الذات»(٢٠٨).

ذلك أن الإنسان مسير بذلك السائق العظيم وهو: حب الذات الذي يفرض عليه إتيان كـل لذة ومنفعة، والابتعـاد عن كل منغض ومضرة، وفق مـا تعنيه هذه المفـاهيم لديه.

*****

والأمة عندما تساهم في إحداث التغيير في إطار الحركة التاريخية لا بد لها من قاعدة وأساس:

«فالمحتوى النفسي والداخلي لـلأمّة كأمة(٢٠٩)، لا لهذا الفـرد أو لذلـك الفرد هـو الذي يعتبر أساساً وقاعدة للتغييرات في البناء العلوي للحركة التاريخية كلها»(٢١٠).

*****

---

(٢٠٧) ص ٣٨٧ ــ ٣٨٨ الأسس. ويفصح الصدر عن رأيـه في القضيـة المتواتـرة نفسهـا فيقول: «والقضيـة المتواترة في رأينا ليست إلا قضيّة استقرائية تقوم على أساس المناهج الاستقرائية في الاستدلال، كالقضايا التجريبية والحدسية، فهي نتيجة للدليل الاستقرائي». ص ٣٨٨ الأسس.

(٢٠٨) ص ٣٤ فلسفتنا.

(٢٠٩) الصحيح أن يقال: «بوصفها أمة» أو «أمة» دون الكاف.

(٢١٠) ص ١٤٢ عناصر المجتمع في القرآن الكريم ـ المدرسة القرآنية.

وإلى هنا تنتهي جولتنا مع الشواهد التي بينت لنا «الأساس في المذهب».

جـ - بيان الدافع للمذهب:

ونأخذ من الصدر في هذه الفقرة نقلين كلاهما يدور حول الماركسية.

فالماركسية تشد كثيراً من الناس بتقدير وإعجاب لما تطرحه، لم يحظَ غيرها من النظريات الأخرى بهما.

ويكتب لنا صاحب الأسس في بيان الدافع لهذا الإقبال عليها:

«والواقع أن أروع ما في الماركسية، وأكثر قواها التحليلية إغراءً واستهواءً إنما هو:

قوة هذا الشمول والاستيعاب الذي تتميز به على أكثر التفاسير الأخرى للعمليات الاجتماعية أو الاقتصادية، وتعبر من خلاله عن ترابط وثيق، بين مختلف تلك العمليات، في كل الميادين الإنسانية.

فليست الماركسية فكرة نظرية محدودة، أو تحليلاً اجتماعياً أو اقتصادياً فحسب، وإنما هي تعبير تحليلي شامل عن كل العمليات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية كما تجري منذ آلاف السنين في مجراها التاريخي الطويل، لتتكون منها في كل لحظة تاريخية حاسمة، حالة معينة، تحدد بنفسها وبطريقة جدلية ما يعقبها من حالات متلاحقة على مدار الزمن، تتتابع في لحظات تاريخية فاصلة.

ومن الطبيعي أن تستأثر هذه النظرية بتقدير الناس، وتوحي إليهم بالإعجاب أكثر من أي نظرية أخرى ما دامت قد زعمت لهم أنها وضعت في أيديهم كل أسرار الانسانية وألغاز التاريخ، وما دامت قد تفوقت على كل النظريات العلمية، عن الاجتماع والاقتصاد في نقطة ذات وزن جماهيري كبير وهي، أنها استطاعت أن تمزج آمال الناس بالتحليل العلمي، وأن تقدم لهم أمانيهم التقليدية في إطار تحليلي، قائم على أسس مادية ومنطقية، بالمقدار الذي أتيح لماركس أن يصل إليه بينما لم تكن النظريات العلمية الأخرى في الاجتماع والاقتصاد، تظفر - على أفضل الأحوال - إلاّ

---

* الصواب: تتميز به من.

بعناية حفنة من العلماء والاختصاصيين[٢١١].

*****

والصدر حين يبين لنا كيف وضع ماركس القاعدة الأساسية لاقتصاده، يشير إلى ظاهرة يقول إنها خطيرة، في التحليل الماركسي لجوهر القيمة، التي هي القاعدة الأساسية للاقتصاد الماركسي:

«ونود أن نشير قبل كل شيء إلى ظاهرة خطيرة في التحليل الماركسي لجوهر القيمة، وهي أن ماركس اتبع في تحليله واستكشافه لقانون القيمة، طريقة تجريدية خالصة، بعيداً عن الواقع الخارجي، وتجاربه الاقتصادية.

وهكذا بدا فجأة وقد تقمص شخصية (أرسطو) الميتافيزيقية في الاستدلال والتحليل.

ولهذه الظاهرة سببها الذي اضطر ماركس إلى هذا الموقف لأن الحقائق الواضحة عن الحياة الاقتصادية، تعبر دائماً عن ظواهر تناقض تماماً النتائج التي تؤدي إليها النظرية الماركسية.

فإن نتيجة هذه النظرية أن الأرباح المكتسبة تختلف من مشروع إلى آخر تبعاً لاختلاف كمية العمل المأجور المنفق خلاف الإنتاج، دون أن يكون لكمية الآلات والأدوات أثر في ذلك، لأنها لا تضفي على النتائج أية قيمة أكثر مما تفقده، مع أن الربح في الحياة الاقتصادية السائدة يزداد كلما ازدادت الآلات والأدوات التي يتطلبها المشروع. فلم يتمكن ماركس لأجل هذا من التدليل على نظريته بشواهد من واقع الحياة الاقتصادية، فحاول أن يبرهن عليها بصورة تجريدية، حتى إذا أكمل مهمته هذه جاء إلى النتائج المقلوبة في واقع الحياة الاقتصادية، ليؤكد أنها لم توجد مقلوبة نتيجة لخطأ في النظرية التي يؤمن بها، وإنما هي مظهر من مظاهر المجتمع الرأسمالي، الذي يضطر المجتمع إلى الانحراف عن قانون القيمة الطبيعي*، والتكيف

---

(٢١١) ص ١٠١ اقتصادنا. وإن قراءة أخرى للشاهد تجعله دليلاً على موضوعية الصدر واعترافه بمزايا خصمه، الذي يكوّن جزءاً من هذه الموضوعية، والتي سنعرض لها بوصفها سمة مستقلة.

(*) الصواب: الطبعي.

وفقاً لقوانين العرض والطلب[٢١٢]»[٢١٣].

*****

د ـ ربط الفروع بالأصول :

ولا نـريد بهذا مـا يعنيـه علماء أصـول الفقه بمصطلحي الفـروع والأصـول. فمن الصفات التي تندرج تحت «التتبع المنهجي» هي الكشف عن مـدى ترابط كل فكرة مع أصلها، أو بيان ما يترتب على فكرة ما من نتائج.

ونقسم شواهدنا إلى قسمين:

القسم الأول: فلسفي:

يكتب لنا صاحب الأسس في التفسير الأرسطي للدليل الاستقرائي:

«وهذا التفسير الأرسطي للـدليل الاستقرائي، القـائم على أساس افتراض قضـايا عقلية قبليـة . . . يرتبط بمـوقف المنطق الأرسطي في نظريـة المعرفـة ورأيه في مصـادرها الأساسية.

فإن المنطق الأرسطي يؤمن في نظرية المعرفة: بأن العقل مصدر لمعرفة قبلية مستقلة عن التجربة والاستقراء، وعلى أساس ذلك يكون بإمكانه أن يفسر الدليل الاستقرائي، ويبرر التعليمات الاستقرائية بقضايا عقليـة قبلية، من قبيل المبدأ القائل: إن الاتفاق لا يكون دائميـاً ولا أكثرياً، فيكتسب الدليل الاستقـرائي طابعه العقلي من تلك القضـايا العقلية»[٢١٤].

*****

المذهـب العقلي يؤمن بـالسببية، ويـرتب على ذلك الموقف نتائج يخبرنـا بها الصدر قائلاً:

«ويـؤمن المذهـب العقلي لأجل ذلك بقيام عـلاقـة السببية في المعـرفة البشريـة بين

---

(٢١٢) رأس المال: ١١٨٥ والحاشية للصدر.

(٢١٣) ص ١٩٢ ـ ١٩٣ اقتصادنا. وما قلنا عن القراءة الثانية للشاهد السابق المأخوذ من الصدر، ينطبق هنا أيضاً.

(٢١٤) ص ٣٥ الأسس.

بعض المعلومات وبعض[215] فإن كل معرفة إنما تتولد عن معرفة سابقة، وهكذا تلك المعرفة حتى ينتهي التسلسل الصاعد إلى المعارف العقلية الأولية التي لم تنشأ عن معارف سابقة، وتعتبر لهذا السبب العلل الأولى للمعرفة.

وهذه العلل الأولى للمعرفة على نحوين:

أحدهما: ما كان شرطاً أساسياً لكل معرفة إنسانية بصورة عامة.

والآخر: ما كان سبباً لقسم من المعلومات.

والأول هو مبدأ عدم التناقض»[216].

والنحو الثاني من المعارف الأولية هو سائر المعارف الضرورية الأخرى التي تكون كل واحدة منها سبباً لطائفة من المعلومات.

وبناءً على المذهب العقلي يترتب ما يلي:

أولاً: أن المقياس الأول للتفكير البشري بصورة عامة هو المعارف العقلية الضرورية، فهي الركيزة الأساسية التي لا يستغني عنها في كل مجال، ويجب أن تقاس صحة كل فكرة وخطأها[217] على ضوئها»[218].

وثانياً: إن السير الفكري في رأي العقليين يتدرج من القضايا العامة إلى قضايا أخص منها، من الكليات إلى الجزئيات، وحتى في المجال التجريبي الذي يبدو لأول* وهلة أن الذهن ينتقل فيه من موضوعات تجريبية جزئية إلى قواعد وقوانين عامة، يكون الانتقال والسير فيه من العام إلى الخاص...»[219].

*****

---

(٢١٥) كذا في الأصل والصواب «بين المعلومات بعضها بعضاً»،

(٢١٦) ص ٦٥ فلسفتنا.

(٢١٧) وردت هكذا في الأصل والصواب: «أو خطؤها» ولعله سهو طباعي.

(٢١٨) ص ٦٥ فلسفتنا.

(٢١٩) ص ٦٦ فلسفتنا. والتشديد في «أولاً» و «ثانياً» من الصدر. وهذا الرأي في الفقرة الثانية يعدل عنه المؤلف إذ يتبع في «الأسس» طريقاً معاكسة مختلفة عما يذهب إليه هنا كما يصرّح هو نفسه في الأسس ص ٧-٨.

(*) الصواب: أوّل.

القسم الثاني: اقتصادي:

وفيه نأخذ مجموعات ثلاثاً :

المجموعة الأولى: من النظرية الماركسية :

مبدأ الملكيـة شر مستطير تدينه الماركسية ، لكن الأخيرة منسجمـة مع ذاتها في هذه الإدانة بغض النظر عن مصداقيتها :

«وإنما أدانت الماركسيـة مبـدأ الملكيـة الخاصـة ، بكل النتـائج التي تمخض عنهـا المجتمع الرأسمالي . . تجاوباً مع فكرتها الأساسيـة في تفسير التأريخ القائلة : بأن العامل الاقتصادي ، الـذي تعبر عنه نوعية الملكيـة السائدة في المجتمع ، هو حجر الـزاوية في الكيان الاجتماعي كله .

فكل مـا يحدث في المجتمع الـرأسمالي ، تنبع جـذوره الـواقعيـة من القـاعـدة الاقتصادية ، من الملكية الخاصة لوسـائل الإنتاج . فتزايد البؤس ، وشبكات الاحتكار ، وفظـائع الاستعمار ، وجيـوش العـاطلين عن العمـل ، واستفحـال التنـاقض في صميم المجتمع ، كل تلك الأمور نتائج حتمية وحلقات من التسلسل التاريخي ، المفروض على كل مجتمع يؤمن بالملكية الخاصة»[٢٢٠].

****

والارتباط بين نظرية القيمة الفائضة وقـانون القيمة عند الماركسية ، هو ترابط سببي تكون نتيجته منسجمة على سائر نظريات الاقتصاد الماركسي سلباً وإيجاباً :

«وهذه النظـرية (نظـرية القيمـة الفائضـة) تعتبر قبل كل شيء ، أن المنبع الـوحيد لقيمة السلع هو العمل الذي أهرق فيها . فإذا تسلّم العامل كل القيمة* التي خلقها في السلعـة ، لم يبقَ لغيره شيء يربحـه . فيجب لكي يـوجد ربح للمالك أن يقتطع نصيبـاً لنفسه من القيمة التي أوجدها العامل في منتوجه .

فنظريـة القيمة الفـائضة ــ إذن ـ تـرتكز بصـورة أساسيـة على قانـون القيمة عنـد

---

(٢٢٠) ص ٢٠٨ ـ ٢٠٩ اقتصادنا .

(*) الصواب : «القيمة كلها» .

الماركسية، وهذا الارتباط بين النظرية والقانون يوحد مصيرهما، ويجعل من فشل القانون علمياً سبباً لسقوط النظرية، وسقوط كل النظريات* في الاقتصاد الماركسي، التي تقوم على أساس ذلك القانون»(٢٢١).

*****

المجموعة الثانية: من النظرية الرأسمالية:

للرأسمالية موقف من الحرية والضمان سلبي، وصاحب الأسس يشرحه لنا ويبين مدى ترابطه مع نظرة الرأسمالية العامة لمجتمعها:

«وأخيراً: فإن موقف الرأسمالية من الحرية والضمان، لئن** كان خطأً فهو في هذا ينسجم مع الإطار العام للتفكير الرأسمالي كل الانسجام لأن الضمان ينطوي على فكرة تحديد حريات الأفراد والضغط عليها، ولا تستطيع الرأسمالية أن تجد لهذا الضغط والتحديد مسوغاً، على أساس مفاهيمها عن الكون والإنسان.

وذلك أن الضغط والتحديد، قد يستمد مبرره من الضرورة التاريخية كما تعتقد الماركسية في ضوء المادية التاريخية، إذ ترى أن دكتاتورية البروليتاريا، التي تمارس سياسة الضغط والتحديد من الحريات في المجتمع الاشتراكي.. تنبع من الضرورة الحتمية لقوانين التاريخ.

ولكن الرأسمالية لا تؤمن بالمادية التاريخية بتسلسلها الماركسي الخاص. وقد يستمد الضغط والتحديد مبرره(٢٢٢) من الإيمان بسلطة عليا، تمتلك حق تنظيم الإنسانية وتوجيهها في حياتها، ووضع الضمانات المحددة لحريات الأفراد، كما يعتقده الدين إذ يرى أن للإنسان خالقاً حكيماً من حقه أن يصنع له وجوده الاجتماعي، في الحياة.

وهذا ما لا يمكن للرأسمالية أن تقره، في ضوء مفهومها الأساسي القائل بفصل الدين عن واقع الحياة، وسحبه من كل الحقول الاجتماعية العامة. وقد يبرر الضغط

(*) الصواب: «وسقوط النظريات... كلها التي».

(٢٢١) ص ٢١٢ اقتصادنا.

(*) الصواب: «إن.. فهو».

(٢٢٢) الصواب: «مبررهما».

والتحديد، بوصفه قوة نابعة من داخل الإنسان، ومفروضة عليه من ضميره الذي يفرض عليه قيماً خلقية، وحدوداً معينة لسلوكه مع الآخرين وموقفه من المجتمع.

ولكن الضمير ليس بمفهومه في فلسفة الأخلاق عند الرأسمالية، إلاّ انعكاساً داخلياً للعرف أو العادات أو أي تحديد آخر يفرض على الفرد من الخارج. فالضمير في نهاية التحليل ضغط خارجي وليس نابعاً من الأعماق الداخلية.

وهكذا تنتهي الرأسمالية إلى العجز عن تفسير الضغط على الحرية عن طريق الضرورة التاريخية، أو الدين، أو الضمير.

وهكذا يرتبط موقفها من الحرية بجذورها الفكرية، ومفاهيمها الرئيسية عن الكون والإنسان، عن التاريخ والدين والأخلاق. وعلى هذا الأساس وضعت الرأسمالية مفهومها السياسي عن الحكومة، ومختلف السلطات الاجتماعية.

فهي لا ترى مبرراً لتدخل هذه السلطات في حريات الأفراد، إلا بالقدر الذي يسمح به الأفراد أنفسهم.

وأما التدخل خارج هذه الحدود، فلا مسوغ له من حتمية تاريخية، أو دين، أو قيم، أو أخلاق.

ومن الطبيعي عندئذٍ أن تنتهي الرأسمالية من تسلسلها الفكري إلى: التأكيد على الحرية في المجال الاقتصادي، ورفض فكرة قيام السلطة بوضع أي ضمانات أو تحديدات.

هذه هي مفاهيم الرأسمالية في ترابطها العام الذي ينتهي إلى الأسس الفكرية العامة»[٢٢٣].

*****

والفقه القانوني الغربي يعتبر في المجال المصرفي، الحساب الجاري عقداً قائماً بذاته بين البنك والعميل، تفقد الحقوق الفردية بموجب هذا العقد ذاتيتها الخاصة، وهذا التفسير للحساب الجاري مرتبط بنظرة الفقه الغربي إلى المقاصَّة:

---

(٢٢٣) ص ٢٩١ ـ ٢٩٢ اقتصادنا.

«فإن الفقه الغـربي يعتبر الحساب الجاري، عقداً قائماً بـذاته بين البنك والعميل، تفقـد الحقوق الفـرديـة بموجبـه ذاتيتهـا الخاصـة، وتفسير الحساب الجاري على هـذا الأساس يرتبط بـرأي الفقه الغربي في المقاصَّـة بين الدينين وموقفه منها الـذي مر بتطور بطيء، فقد اعترف الفقه الغربي بالمقاصَّة في بـادىء الأمر مع إعطائها الصفة القضائية، فكـانت المقاصَّـة تتوقف على التمسك بها أمـام القضاء، وكـان القاضي يتمتع بسلطـة تقديرية تخوله رفض إجرائها.

واجتازت بعد ذلك فكرة المقاصَّة هـذه المرحلة وأعفيت من الارتباط بالقضاء، غير أنها فسرت في بعض أجنحـة الفقـه الغـربي بأنها إجـراء يتـوقف على إعـلان عن الإرادة يصدر مـن أحد الطرفين، وأعطيـت في أجنحة أخرى مـن هذا الفقـه الطابع القـانوني ولكنها لم تدرج في النظام العام، وبذلك لم يعترف بوقوع المقاصَّة إلا إذا تمسك بها من له مصلحة فيها.

وعلى أسـاس تصورات الفكـر الغربي للمقـاصَّة، كـان تـذويب الناحيـة الذاتيـة للحقوق الفـردية التي تنشأ بسبب التعـامل بين البنك وعميله وإفنـائها جميعـاً في ناتج الحسـاب الجاري، يحتـاج إلى قـرار بشكل من الأشكـال لتقع المقـاصَّـة بين الـديـون المتقابلة»[٢٢٤].

*****

المجموعة الثالثة: من النظرية الاقتصادية الإسلامية:

إن العامل الذي يوجد في مصدر طبيعي ما فرصة تمكنه ـ ضمن شروط معينة ـ من استغلال هذا المصدر، ترتب له حقـاً خاصاً في استثماره، لا يبلغ التملك، ويكون هذا الحق ملازماً للعمل في المصدر الطبيعي وجوداً وعدماً:

«وهـذا الاكتشـاف للترابط بين حق العامـل في المصدر الطبيعي، والفـرصـة التي ينتجهـا العمل في ذلك المصدر، يترتب عليـه منطقياً أن يـزول حق الفرد في المصـدر إذا تلاشت تلك الفرصة التي أنتجها، لأن حقه في المصدر الطبيعي كان يقوم كما عرفنا على أساس تملكه لتلك الفرصة»[٢٢٥].

*****

(٢٢٤) ص ٨٦ البنك.

(٢٢٥) ص ٥٤٣ اقتصادنا.

ويختم صاحب الأسس حديثه عن الإطار العام للاقتصاد الإسلامي بهذه الكلمات :

«وفي هذا الضوء نعرف أن الاقتصاد الإسلامي بوصفه جزءاً من تنظيم اجتماعي شامل للحياة، يجب أن يندرج ضمن الإطار العام لذلك التنظيم، وهو الدين، فالدين هو الإطار العام لاقتصادنا المذهبي»(٢٢٦).

هـ ـ تبيان الخطأ في أساس المفهوم :

تندرج هذه الفقرة فيما يندرج تحت عنوان «التتبع المنهجي»، وستتناول مجموعات ثلاثاً من الشواهد :

المجموعة الأولى : فلسفية :

كان «لفيلسوفنا» موقفه الخاص في نظرية المعرفة، هذا الموقف الذي أملى عليه أن يكتب بحثاً كاملاً في هذه النظرية، يختلف فيه مع سائر التيارات الفلسفية الكلاسيكية والمعاصرة.

ففي أثناء استعراضه موقف المنطق الأرسطي في الاستدلال على مبدأ العلية يقول :

«وهناك محاولتان تذكران عادة في بحوث الفلاسفة العقليين الأرسطيين للاستدلال على مبدأ العلية.

المحاولة الأولى(٢٢٧): إن كل حادثة ممكنة الوجود.

ومعنى (الإمكان) أن الوجود والعدم بالنسبة إليها متساويان، فلكي توجد الحادثة، لا بد أن يترجح* وجودها على عدمها. ولا بد في رجحان الوجود على العدم من مرجح لاستحالة ترجح** أحد المتساويين على الآخر بلا مرجح(٢٢٨). وهذا المرجح هو العلة.

---

(٢٢٦) ص ٣٢٨ ـ ٣٢٩ اقتصادنا.

(٢٢٧) خط التشديد في «المحاولة الأولى» و «المحاولة الثانية» من الصدر.

(*) الصواب : يُرَجَّح.

(**) الصواب : رجحان.

(٢٢٨) الأسفار لصدر الدين الشيرازي، جزء ٢ ص ١٣١ والحاشية للصدر.

إذن: فكل حادثة لها علّة.

وهذه الحجة إذا حللناها بعمق، نجد أنها لا تزيد على الاستدلال على مبدأ العلية بنفسه، لأنها تفترض أن الحادثة لكي توجد لا بد أن يكتسب وجودها رجحاناً، وهذا الرجحان بحاجة إلى مرجح، ومن الواضح أن القضية القائلة: إن الرجحان بحاجة إلى مرجح هي نفسها تعبير عن مبدأ العليّة الذي نحاول الاستدلال عليه. إذ ما لم يثبت مبدأ العليّة مسبقاً، يكون بالإمكان افتراض الرجحان بدون مرجح أي بدون سبب، وهكذا نجد أن القضية التي يرتكز عليها الاستدلال على مبدأ العلية، تفترض مسبقاً مبدأ العلية.

فالاستدلال إذن خاطىء من الناحية المنطقية.

المحاولة الثانية: وصيغتها كما يلي:

أ ـ كل ماهية ممكنة بذاتها، لا توجد ما لم يجب وجودها. فالوجود إذن مساوق للوجوب.

ب ـ وكل ماهية ممكنة لا يمكن أن تجب إلا بسبب خارجي. لأن معنى كونها ممكنة أن نسبتها إلى الوجود والعدم متساوية.

ومعنى الجواب: ترجح نسبتها إلى الوجود.

فما لم يفترض وجود شيء آخر تستمد منه الوجوب تظل نسبة التساوي إلى الوجود والعدم ثابتة.

ونستخلص من هذين الأمرين: أنه ما دام الوجود مساوقاً للوجوب، وما دام وجوب الماهية الممكنة لا يمكن أن ينشأ إلا من سبب خارجي، فمن الطبيعي[٢٢٩] أنها لا توجد إلا بسبب خارجي[٢٣٠].

وهذه الحجة تشتمل على نفس[٢٣١] الخلل المنطقي الذي اكتشفناه في الحجة

---

(٢٢٩) الصواب: «الطبعي» لا الطبيعي.

(٢٣٠) روش رناليسم للسيد الطباطبائي، جـ٣ ص ١٨٠. والحاشية للصدر.

(٢٣١) كذا في الأصل والصواب «على الخلل المنطقي نفسه».

السابقة، لأننا حين نأخذ الفقرة الأولى في هذه الحجة وهي الفقرة القائلة: «إن الماهية الممكنة لا توجد ما لم يجب وجودها» ونتبع طريقة الفيلسوف الذي ساق تلك الحجة في إثبات محتوى هذه الفقرة، نجد أنه قد برهن على هذه الفقرة بمبدأ العلية، بينما هو يستخدمها كجزء[٢٣٢] من الحجة التي يستدل بها على هذا المبدأ»[٢٣٣].

لقد كان الخلل المنهجي واحداً في كلتا المحاولتين: محاولة الشيرازي الأولى، ومحاولة الطباطبائي الثانية، كما تشير إلى أسمي صاحبيهما حاشيتا الصدر.

*****

وفيما هو يتكلم عن الطريقة التي يتبعها في الموقف من السببية، متمثلة في أربعة تطبيقات تبعاً لموقفها من السببية، يكتب في نهاية التطبيق الثاني:

«وهكذا نثبت نقطة غاية في الأهمية وهي: أن نظرية الاحتمال، بالمعنى الذي تقدم، بالإمكان تطبيقها لإثبات استحالة الصدفة المطلقة، وتنمية احتمال السببية العدمية إلى درجة كبيرة على أساس علم إجمالي شرطي.

وبذلك يثبت أن الاعتقاد السائد بأن الدليل الاستقرائي بحاجة إلى مصادرة قبلية عن السببية، ينطوي على خطأ أدى إليه عجز المحاولات السابقة عن تطبيق نظرية الاحتمال على الاستدلال الاستقرائي بالطريقة التي اكتشفناها»[٢٣٤].

*****

ومبدأ السببية متلازم مع مبدأ الحتمية التي تسود العلوم التجريبية، هذا المبدأ التي أتت نظرية هيزنبرغ وعلاقاته في الإرتياب لتثير التساؤلات حول مصداقيته واطراده، الأمر الذي جعل العلماء يصرّحون بالشك فيه، وأن مبدأ العلية إن ساد عالم المرئيات فهو لا ينطبق على فيزياء عالم الصغائر، هذا العالم الذري الخاص الذي له كيانه المميز وقوانينه المستقلة.

---

(٢٣٢) صوابها «جزءاً» أو «بوصفها جزءاً».

(٢٣٣) ص ١٠٣ ـ ١٠٤ الأسس.

(٢٣٤) ص ٢٥٨ الأسس. ولعل أهم هذه المحاولات هي محاولة رسل التي يتحدث عنها الصدر في الصفحات ١٧٢ ـ ١٧٤ من الأسس.

ويقف الصدر ليرد على هذه الشكوك فيقول في كلام مطول حول الموضوع :

«ولذلك أعلن (هايزنبرغ) العالم الفيزيائي أن من المستحيل علينا أن نقيس، بصورة دقيقة كمية الحركة، التي يقوم بها جسم بسيط، وأن نحدد ـ في الوقت عينه ـ موضعه في الموجة المرتبطة به، بحسب الميكانيكا الموجبة التي نادى بها (لويس دوبروغي).

فكلما كان مقياس موضعه دقيقاً، كان هذا المقياس عاملاً في تعديل كمية الحركة، ومن ثمة في تعديل سرعة الجسيم، بصورة لا يمكن التنبؤ بها.

وكلما كان مقياس كمية الحركة دقيقاً، أصبح موضع الجسيم غير محدد[٢٣٥].

فالوقائع الفيزيائية في المجال الذري، لا يستطاع قياسها، بدون أن يدخل فيها اضطراب[٢٣٦]، غير قابل للقياس. ومهما تعمقنا في تدقيق المقاييس العلمية. ابتعدنا أكثر عن الواقع الموضوعي لتلك الوقائع. ومعنى ذلك أنه لا يمكن فصل الشيء الملاحظ في الميكروفيزياء عن الأداة العلمية، التي يستعملها العالم لدرسه. كما لا يمكن فصله عن الملاحظ نفسه. إذ أن ملاحظين مختلفين يعملون بأداة واحدة، على موضع واحد، سوف يصلون إلى مقاييس مختلفة. ومن هنا نشأت فكرة اللاحتمية، التي تناقض بصفة مطلقة مبدأ العلية، والقواعد الأساسية التي سارت عليها الفيزياء قبل ذلك. وجرت محاولات لاستبدال العلية الحتمية. بما يسمى (علاقات الارتياب)، أو (قوانين الاحتمال) التي نادى بها (هايزنبرغ)[٢٣٧] مصراً على أن العلوم الطبيعية ـ كالعلوم الإنسانية ـ لا تستطيع أن تتنبأ تنبؤاً يقينياً، حينما تنظر إلى العنصر البسيط، بل إن كل ما تستطيعه، هو أن تصوغ احتمالاً من الاحتمالات.

والواقع أن جميع هذه الشكوك والارتيابات العلمية التي أثارها العلماء في الميكروفيزياء، ترتكز على فهم خاص لمبدأ العلية وقوانينها، لا يتفق مع فهمنا وتحليلنا الفلسفي له. فنحن لا نريد أن نناقش هؤلاء العلماء في تجاربهم، أو ندعوهم إلى

---

(٢٣٥) هذه هي الديالكتيكية ص ١٣٢. والحاشية للصدر.

(٢٣٦) في الأصل (اضطراباً)، ولعله سهو طباعي.

(٢٣٧) الصواب أن يقال: «وجرت محاولات لاستبدال ما يسمى (علاقات الارتياب) أو (قوانين الاحتمال) التي نادى بها هايزنبرغ بالعلية الحتمية» لأن الباء تدخل على المتروك.

التغـاضي عن مستكشفاتها والتخلي عنهـا ، ولا نـرمي إلى التقليل من شأنها وخطرهـا ، وإنما نختلف عنهم في مفهومنـا العام عن مبـدأ العلية ، وعلى أساس هـذا الاختلاف ، تصبح كل المحاولات السابقة لدحض مبدأ العلية وقوانينها غير ذات معنى .

ومفصل الحديث حول ذلك :

أن (مبدأ العلية) لو كان مبدأ علميـاً ، قائماً على أساس التجارب والمشاهدات ، في حقل الفيـزياء الاعتيـاديـة ، لكان رهـن التجربـة في ثبـوته وعمـومـه ، فإذا لم تظفر لـه بتطبيقات واضحـة ، في ميادين الفيزياء الـذرية ، ولم نستطع أن نستكشـف له نظـاماً حتمياً قـائماً على مبدأ العلية وقـوانينها ، كان من حقنـا أن نشك في قيمة المبدأ بـالذات ومدى صحته أو عمومه . غير أنَّا أوضحنا فيما سبق أن تطبيق مبدأ العلية على المجالات الاعتيادية للفيزياء ، والاعتقاد بالعلية كنظام[٢٣٨] عام لكون فيها ، لم يكن بدليل تجريبي بحت وأن مبـدأ العليـة مبدأ ضروري فـوق التجـربـة . وإلا لم يستقم علم طبيعي على الإطلاق .

وإذا تبينـا هذا ، ووضعنـا مبـدأ العليـة في موضعـه الطبيعي ، من تسلسل الفكـر الإنساني ، فسوف لا يـزعزع به[٢٣٩] عـدم تمكننـا من تطبيقه تجريبيـاً في بعض ميـادين الطبيعة والعجز عن استكشاف النظام الحتمي الكامل فيها بالأساليب العلمية .

فإن كل ما جمعه العلماء من ملاحظات ، على ضـوء تجاربهم الميكروفيزيائية لا يعني. أن الدليل العلمي قد بـرهن على خطأ مبدأ العلية وقوانينها ، في هـذا المجال الدقيق من مجالات الطبيعة المتنوعة .

ومن الواضح أن عدم توفر الإمكانيـات العلمية والتجريبية لا يمس مبدأ العلية في كثير أو قليل . ما دام مبدأ ضرورياً فوق التجربة .

ويوجد عندئذ لفشل التجارب العلمية في محاولة الظفر بأسرار النظام الحتمي للذرة تفسيران :

الأول[٢٤٠] : نقصان الـوسائل العلمية وعـدم توفر الأدوات التجـريبية ، التي تتيح

---

(٢٣٨) الصواب : «نظاماً» أو «بوصفه نظاماً» .

(٢٣٩) الصواب : «فسوف لا يزعزعه» أو «لا يخل به» .

(٢٤٠) التشديد في «الأول» و «الثاني» من الصدر.

للعالم الإطلاع على جميع الشروط والظروف المادية»(٢٤١)

«الثاني: تأثر الموضوع ـ نظراً لدقته وضآلته ـ بالمقاييس والأدوات العلمية تأثراً دقيقاً لا يقبل القياس والدرس العلمي. فقد تبلغ الوسائل العلمية الذروة في الدقة والكمال والعمق، ولكن العالم ـ مع ذلك يواجه المشكلة نفسها، لأنه يجد نفسه إزاء وقائع فيزيائية، لا يستطيع قياسها، بدون أن يدخل فيها اضطراباً غير قابل للقياس»(٢٤٢).

*****

كما يبين لنا «فيلسوفنا» خطأ المنطق الأرسطي في الاعتقاد بالطابع العقلي القبلي لقضية ليست قبلية هي: «أن الصدفة لا تتكرر على خط طويل»، وخطأه الآخر في الاعتقاد بحاجة الدليل الاستقرائي إلى مصادرات قبلية، قائلاً:

«وكل ما تقدم من مناقشة للمنطق الأرسطي حتى الآن، كان يرتبط بواحدة من القضايا الثلاث(٢٤٣)، أي التي تقول: إن الصدفة النسبية لا تتكرر على خط طويل. وقد استطعنا أن نعرف أن هذه القضية ليست عقلية قبلية، وبذلك لا تصلح أن تكون إحدى تلك المصادرات الثلاث التي يفتش عنها المنطق الأرسطي لدعم الدليل الاستقرائي.

وفي رأيي أن المنطق الأرسطي لم يخطيء فقط في الاعتقاد بطابع عقلي قبلي لقضية ليست من القضايا العقلية القبلية، بل أخطأ أيضاً في الاعتقاد بحاجة الدليل الاستقرائي إلى مصادرات قبلية أيضاً»(٢٤٤).

*****

---

(٢٤١) ص ٢٦٩ ـ ٢٧٠ فلسفتنا.

(٢٤٢) ص ٢٧١ فلسفتنا.

(٢٤٣) مشاكل الدليل الاستقرائي عالجها المنطق الأرسطي كما يلي:

١ ـ احتمال الصدفة المطلقة عالجها بافتراض مبدأ السببية.

٢ ـ احتمال الصدفة النسبية عالجها بافتراض المبدأ الذي ينفي تكرر الصدفة النسبية على خط طويل.

٣ ـ احتمال التغير وعدم الإطراد عالجها بافتراض أن الحالات المتماثلة تؤدي إلى نتائج متماثلة. ص ٦٥ الأسس.

(٢٤٤) ص ٦٦ الأسس.

وعندما ينقل الصدر كـلام انجلز التالي عن المثالية، الذي يؤكـد القيمة الموضوعية لخلق ظاهرة ما وإنشائها، بوصفه أقوى تفنيذ لكل وهم فلسفي، لا سيما مفهوم الشيء في ذاته الذي قال بـه «كانت»، نراه يعلق بعد ذلك بثلاث صفحـات تعليقاً له أهمية في إطار فقرتنا هذه التي تتكلم عن بيان الخطأ في أساس الفكرة أو المذهب، وها نحن نأتي بكلام انجلز ثم تعليق الصدر عليه.

يقول أنجلز فيما يرويه الصدر:

[إن أقـوى تفنيـد لهذا الـوهم الفلسفـي، ولكل وهم فلسفي آخـر، هـو العمل والتجربـة والصناعـة بوجه خـاص. فإذا استطعنا أن نبرهن على صحـة فهمنا لظـاهرة طبيعية مـا، بخلقنا هـذه الظاهـرة بأنفسنا، وإحـداثنا لها بـواسطة[٢٤٥] توفـر شروطها نفسها، وفـوق ذلك إذا استطعنا استخـدامها في تحقيق أغـراضنا كـان في ذلك القضاء المبرم على مفهوم الشيء في ذاته العصي على الإدراك الذي أتى به (كانت)][٢٤٦].

ويعلق الصدر في حاشية له أثناء نقاشه للديالكتيك الماركسي قائلاً:

«وقد جاء في كلام انجلز السابق التأكيد على نـاحية القيمة الموضوعية لخلق ظاهرة وإنشائها، وأن في ذلك الرد الحاسم على النزعات المثالية.

ولا أظن هذا التأكيـد حين يصدر من المدرسة الماركسيـة ينطوي على معنىً فلسفي خاص، وإن أمكن للبـاحث الفلسفي أن يصوغ من ذلك دليـلاً خاصـاً على إثبات أن الواقع الموضوعي يرتكز على العلم الحضوري، نظراً إلى أن الفاعل يعلم بآثاره وما يخلق، علماً حضورياً، والعلم الحضوري بشيء هو نفس وجوده الموضوعي[٢٤٧].

فـالإنسان إذن يتصل بـالواقع الموضـوعي لما يعلمه علماً حضـورياً. فـالمثاليـة إذا أسقطت من حساب المعرفة الموضوعية العلمَ الحصولي الذي لا نتصل فيه إلا بأفكارنا، كفى للواقعية العلم الحضوري.

ولكن هـذا الدليل يقـوم على فهم مغلوط للعلم الحضـوري؛ فإن أساس معـرفتنا

(٢٤٥) الصواب «بوساطة».

(٢٤٦) لورفيغ فورباخ ص ٥٤. والحاشية للصدر.

(٢٤٧) الصواب: «هو وجوده الموضوعي نفسه».

للأشياء إنما هو العلم الحصولي. وأما العلم الحضوري فهو لا يعني أكثر من حضور المعلوم الواقعي لدى العالم، ولذلك كان كل إنسان يعلم بنفسه علماً حضورياً، مع أن كثيراً من الناس أنكر وجودالنفس. ولا تتسع حدودنا الخاصة في هذه الدراسة للإفاضة في هذه الناحية»(٢٤٨).

*****

المجموعة الثانية: اقتصادية:

أما عن هذه المجموعة، فهي من عالم الاقتصاد.

وللبحث في علم الاقتصاد لا بد من التمييز بين مفهومين هما:

«علم الاقتصاد» و «المذهب الاقتصادي».

ففي حين يبحث الأول عن قوانين موضوعية مستقلة في الاقتصاد، يبحث الآخر في طريقة تطبيق هذه القوانين ضمن مفهوم خاص يحدده المذهب ونظرته إلى هذه القوانين.

ويحذرنا «مكتشف المذهب الاقتصادي الإسلامي» من الخلط بين المفهومين ومجاليهما:

«فكم يخطىء الباحث ـ على هذا الأساس الذي قدمناه ـ إذا تلقّى المذهب الرأسمالي من العلماء الرأسماليين، بوصفه حقيقة علمية، أو جزءاً من علم الاقتصاد السياسي، ولم يميز بين الصفة العلمية والصفة المذهبية لأولئك الاقتصاديين.

فيخيل له مثلاً، حين يحكم هؤلاء بأن توفير الحريات الرأسمالية خير وسعادة للجميع: أن هذا رأي علمي أو قائم على أساس علمي، كالقانون الاقتصادي القائل مثلاً: (إذا زاد العرض انخفض الثمن)، مع أن هذا القانون تفسير علمي لحركة الثمن كما توجد في السوق.

وأما الحكم السابق بشأن الحريات الرأسمالية، فهو حكم مذهبي يصدره أنصاره بوصفهم المذهبي، ويستمدونه من القيم والأفكار الخلقية والعملية التي يؤمنون بها.

(٢٤٨) ص١٤٨ ـ ١٤٩ الحاشية. فلسفتنا.

فلا تعني صحة ذلك القانون العلمي أو غيره من القوانين العلمية : أن يكون هذا الحك المذهبي صحيحاً وإنما يتوقف هذا الحكم على صحة القيم والأفكار التي أقيم على أساسها»(٢٤٩).

*****

ويأتي الصدر إلى ذكر المبررات الرأسمالية للفائدة(٢٥٠) وينقدها واحداً فواحداً:

«وجاءت الرأسمالية أخيراً على يد بعض رجالاتها بأقوى مبرراتها للفائدة، إذ فسرتها بوصفها تعبيراً عن الفارق بين قيمة السلع الحاضرة وقيمة سلع المستقبل، اعتقاداً منها بأن للزمن دوراً إيجابياً في تكوين القيمة، فالقيمة التبادلية لدينار اليوم أكبر من القيمة التبادلية لدينار المستقبل، فإذا أقرضت غيرك ديناراً إلى سنة، كان من حقك في نهاية السنة أن تحصل على أكثر من دينار، لتسترد بذلك ما يساوي القيمة التبادلية للدينار الذي أقرضته، وكلما بعد ميعاد الوفاء ازدادت الفائدة التي يستحقها الرأسمالي تبعاً لازدياد الفرق بين قيمة الحاضر وقيمة المستقبل، بامتداد الفاصل الزمني بينهما وابتعاده.

والفكرة في هذا التبرير الرأسمالي، تقوم على أساس خاطىء، وهو ربط توزيع ما بعد الإنتاج بنظرية القيمة.

فإن نظرية توزيع ما بعد الإنتاج في الإسلام منفصلة عن نظرية القيمة.

ولهذا رأينا أن كثيراً من العناصر التي تدخل في تكوين القيمة التبادلية للسلعة المنتجة، ليس لها نصيب من تلك السلعة في التوزيع الإسلامي، وإنما لها أجور تتقاضاها من صاحب السلعة، نظير خدماتها في عملية الإنتاج. فالتوزيع على الأفراد في الإسلام لا يقوم على أساس القيمة التبادلية، لكي يمنح كل عنصر من عناصر الإنتاج نصيباً يتفق مع دوره في تكوين القيمة التبادلية، وإنما يرتبط توزيع الثروة المنتجة

---

(٢٤٩) ص ٢٦١ ـ ٢٦٢ اقتصادنا.

(٢٥٠) هذه المبررات هي:

١ ـ المخاطرة للدائن.

٢ ـ التعويض عن حرمان صاحب الدين من الانتفاع بالمال المسلَّف.

٣ ـ حق الرأسمالي في شيء من الأرباح.

٤ ـ الفائدة تعبير عن الفارق بين قيمة السلع الحاضرة وقيمة سلع المستقبل. ص ٦٣٦ ـ ٦٣٩ اقتصادنا.

في الإسلام بمفاهيمه المذهبية وتصوراته عن العدالة .

فلا يجب من وجهة نظر الإسلام أن يُدفع إلى الرأسمالي فائدة على القرض حتى إذا صح أن سلع الحاضر أكبر قيمة من سلع المستقبل، لأن هذا لا يكفي مذهبياً لتبرير الفائدة الربوية التي تعبر عن الفارق بين القيمتين، ما لم تتفق الفائدة مع التصورات التي يتبناها المذهب عن العدالة .

وقد عرفنا سابقاً أن الإسلام لا يقرُّ من الناحية المذهبية كسباً لا يبرره إنفاق عمل مباشر أو مختزن. والفائدة من هذا القبيل لأنها تبعاً للتفسير الرأسمالي الأخير نتيجة لعامل الزمن وحده دون عمل منفق .

فمن حق المذهب أن يمنع الرأسمالي عن استغلال الزمن في الحصول على كسب ربوي حتى لو اعترف المذهب بدور إيجابي لعامل الزمن في تكوين القيمة .

وهكذا نعرف أن ربط عدالة التوزيع بنظرية القيمة خطأ، وهذا الخطأ يعبر عن عدم التمييز بين البحث المذهبي والبحث العلمي»[٢٥١].

وفي مجال بيان أن من الخطأ فهم «ظاهرة الثبات في الملكية» هذا المفهوم الإسلامي على أساس رأسمالي نجد الصدر يقول :

«وقد يخيل للبعض أن هذه الملكية ـ أي تملك صاحب الصوف لنسيج صوفه واحتفاظ مالك المادّة بملكيته لها مهما طرأ عليها من تطوير نتيجة لعمل غيره فيها ـ تعني أنَّ الثروة المنتجة يستأثر بها رأس المال والقوى المادية في الإنتاج نظراً إلى أن مادة السلعة المنتجة ـ وهي الصوف في مثالنا ـ تعتبر من الناحية الاقتصادية نوعاً من رأس المال في عملية الغزل والنسيج لأن المادة الخام لكل سلعة منتجة تشكل نوعاً من رأس المال في عملية إنتاجها. ولكن تفسير ظاهرة الثبات على أساس رأسمالي خطأ؛ لأن منح مالك الصوف ملكية النسيج الذي نسجه العامل من صوفه، لا يقوم على أساس الطابع الرأسمالي للصوف، ولا يعني أن رأس المال يكون له الحق في امتلاك السلعة المنتجة ـ النسيج ـ بوصفه مساهماً أو أساساً في عملية إنتاج النسيج .

فإن الصوف وإن كان رأس مال في عملية إنتاج الغزل والنسيج بوصفه المادة الخام

(٢٥١) ص ٦٣٨ ـ ٦٣٩ اقتصادنا .

لهذا الانتاج، ولكن الأدوات التي تستخدم في غزله ونسجه هي الأخرى تحمل الطابع الرأسمالي وتساهم في العملية بوصفها نوعاً آخر من رأس المال، مع أنها لا تمنح صاحبها ملكية الثروة المنتجة، ولا يسمح لمالك تلك الأدوات أن يشارك مالك الصوف في ملكية النسيج، وهذا يبرهن على أن النظرية الإسلامية حين تحتفظ للراعي بملكية الصوف بع إنتاج العامل منه نسيجاً، لا تستهدف بذلك أن تخص رأس المال وحده بالحق في تملك الثروة المنتجة، بدليل أنها لا تعطي هذا الحق لرأس المال المتمثل في الأدوات والآلات، وإنما يعبر ذلك عن احترام النظرية للملكية الخاصة التي كانت ثابتة للمادة قبل الغزل والنسج.

فالنظرية ترى أن مجرد تطوير المال لا يخرجه عن كونه ملكاً لصاحبه الأول وإن أدّى هذا التطوير إلى خلق قيمة جديدة فيه. وهذا ما أطلقنا عليه اسم ظاهرة الثبات في الملكية»(٢٥٢).

*****

المجموعة الثالثة: من التاريخ:

تختلف العلوم الإنسانية عن العلوم الطبيعية بأن الأولى غير خاضعة للحتمية ذاتها التي تسود الثانية، مما حدا ببعضهم إلى اعتبارها ليست علوماً بالمعنى الصحيح وأن الحرية التي يتمتع بها الإنسان موضوع هذه العلوم هي السبب في عدم انضباطها بالحتمية التي تنتظم عالم الأشياء.

وبالمقابل قام علماء الإنسانيات بالتأكيد على أن «الإنسانيات» علوم بمعنى الكلمة رادّين الاعتراضات التي قدمها القائلون بعدم ارتقائها إلى مستوى كونها «علوماً» بالمعنى الصحيح.

وقالوا إن التاريخ ـ وهو أهم العلوم الإنسانية التي صبت عليها هذه الإتهامات ـ يخضع لقوانين عامة، يفسر وفقها، وتنتظم حوادثه حسبها. وهنا بالضبط تثور مشكلة يطلق عليها «الحرية والضرورة في التاريخ».

ملخص هذه المشكلة أنه إذا كان الفعل الإنساني حراً، فكيف يخضع لقانون

---

(٢٥٢) ص ٥٩٤ ـ ٥٩٥ اقتصادنا.

والقـانون هـو لغة النظـام الصـارم؟ وإذا كان التـاريخ محكومـاً بـالقانـون فأين حريـة الإنسان؟

مما دفع إلى مـوقف يتسم بأنه يقـابل بين فكرة «سنن التاريـخ» أو قوانينه العـامة، وبين مفهوم «حرية الإنسان واختياره».

والصدر، بحث في سنن التاريخ في القرآن الكريم، ولدى بيانه أنواع هذه السنن، بل أشكال السنة التاريخية، تطرق إلى هذه المشكلة ففي الشكل الثاني[٢٥٣] يقول:

«هـذا الشكل من السنـة التـاريخيـة هـو الـذي أوحى في الفكـر الأوروبي بتـوهـم التعـارض بين فكرة سنـن التاريخ وفكـرة اختيـار الإنسـان وإرادته، نشأ هـذا التـوهـم الخاطىء الذي يقول بأن فكرة سنن التـاريخ لا يمكن أن تجتمع إلى جانب فكرة اختيار الإنسان لأن سنـن التاريخ هي التي تنظم مسـار الإنسان وحيـاة الإنسان*. إذن ماذا يبقى لإرادة الإنسان؟ هذا التوهم أدى إلى أن بعض المفكـرين يذهب إلى أن الإنسان له دور سلبي فقط حفاظاً على سنن التاريخ وعلى موضـوعية هذه السنن، ضحى باختيار الإنسـان من أجل الحفاظ على سنن التـاريخ فقال بأن الإنسـان دوره دور سلبي وليس دوراً إيجابيـاً، يتحـرك كما تتحرك الآلـة وفقـاً لظـروفها الموضـوعيـة، ولعلـه يأتي بعض التفصيل أيضاً عن هذه الفكرة.

وذهب بعض آخر في مقـام التوفيق ما بين هـاتين الفكرتين ـ ولـو ظاهريـاً ـ إلى أن اختيار الإنسـان نفسه هو أيضـاً يخضع لسنن التاريخ، ولقـوانين التاريخ، لا نضحي باختيار الإنسان لكن نقول بأن اختيار الإنسان لنفسه حادثة تاريخية أيضاً.

إذن هو بدوره يخضع للسنن، هـذه تضحية باختيار الإنسـان لكن بصورة مبطنة، بصورة غير مكشوفة.

---

(٢٥٣) هذه الأشكال ثلاثة هي:

١ ـ شكل القضية الشرطية. ص ١٠١ ـ ١٠٢ المدرسة القرآنية ـ السنة التاريخية في القرآن الكريم.

٢ ـ شكل القضية الفعلية الناجزة المحققة، ص ١٠٦ ـ ١٠٧ المصدر السابق.

٣ ـ السنـة التاريخية المصاغـة على صورة اتجاه طبيعي في حركة التـاريخ لا على صورة قانون حـدّي صارم. ص ١١١ المصدر السابق.

(*) الصواب: «مسار الإنسان وحياته».

وذهب بعض آخر إلى التضحية بسنن التاريخ لحساب اختيار الإنسان، فذهب جملة من المفكرين الأوروبيين إلى أنه ما دام الإنسان مختاراً، فلا بد أن تستثنى الساحة التاريخية من الساحات الكونية في مقام التقنين الموضوعي، لا بد وأن يقال بأنه لا سنن موضوعية للساحة التاريخية حفاظاً على إرادة الإنسان وعلى اختيار الإنسان*.

وهذه المواقف كلها خاطئة، لأنها جميعاً تقوم على ذلك الوهم الخاطىء، وهم الاعتقاد بوجود تناقض أساسي بين مقولة السنة التاريخية ومقولة الاختيار.

وهذا الوهم نشأ من قصر النظر على الشكل الثاني من أشكال السنة التاريخية، أي قصر النظر على السنة التاريخية المصاغة بلغة القضية الفعلية الوجودية الناجزة.

لو كنا نقصر النظر على هذا الشكل من سنن التاريخ، ولو كنا نقول بأن هذا الشكل هو الذي يستوعب كل[٢٥٤] الساحة التاريخية، لا يبقي فراغاً لذي فراغ، لكان هذا التوهم وارداً، ولكنا يمكننا إبطال هذا التوهم عن طريق الالتفات إلى الشكل الأول من أشكال السنة التاريخية الذي تصاغ فيه السنة التاريخية بوصفها قضية شرطية، وكثيراً ما تكون هذه القضية الشرطية في شرطها معبرة عن إرادة الإنسان واختيار الإنسان، يعني أن: اختيار الإنسان يمثل محور القضية الشرطية، شرط القضية الشرطية.

إذن فالقضية الشرطية كالأمثلة التي ذكرناها من القرآن الكريم، تتحدث عن علاقة بين الشرط والجزاء»[٢٥٥].

و ـ النقد في العمق ـ محاكمة المذهب على أصوله المنهجية:

إن مدى تماسك مذهب ما هو عدم اصطدامه في بنائه الفكري، مع ما يقره مبدئياً من أفكار ينطلق منها في نظرته العامة إلى الإنسان والكون والحياة.

ونظراً لخطورة هذا الأمر سيكون تطوافنا في الشواهد التي سنأخذها، طويلاً نسبياً.

ونقسمها بدورنا إلى قسمين:

---

(٢٥٤) الصواب: «يستوعب الساحة التاريخية كلها».

(٢٥٥) ص ١٠٨ ـ ١١٠ السنن التاريخية في القرآن الكريم ـ المدرسة القرآنية.

(*) الصواب: «وعلى اختياره».

القسم الأول: الفلسفة ـ نظرية المعرفة:

وسبب تركيزنا على نظرية المعرفة، أنها الركن الأساس الذي يقام عليه البناء الفكري كله لأية مدرسة فلسفية.

المجموعة الأولى: من المدرسة الأرسطية:

«إن المفهوم الأرسطي للبرهان هو: اليقين بثبوت المحمول للموضوع، عن طريق معرفة العلة الحقيقية لثبوته له.

فكل قضية علم فيها ثبوت المحمول للموضوع وكان ذلك عن طريق معرفة العلة التي من أجلها ثبت المحمول للموضوع، فهي قضية برهانية.

وهذه العلة قد تكون نفس الموضوع(٢٥٦) حيث يكون المحمول ذاتياً للموضوع، وقد تكون شيئاً آخر.

ففي الحالة الأولى تكون القضية من المبادىء الأولى للبرهان.

وفي الحالة الثانية تكون القضية برهانية ثانوية، يثبت محمولها لموضوعها بعلة معينة.

وأما القضية التي يعلم فيها بثبوت المحمول للموضوع ولا يعلم بعلة هذا الثبوت فليست برهانية، ولا يمكن أن تدخل في البرهان على أي قضية أخرى(٢٥٧).

هذا ما يعتقده المنطق الأرسطي في البرهان والقضية البرهانية.

وعلى هذا الضوء: إذا افترضنا أن النتيجة التي يبررها الاستقراء الكامل لا تؤكد سوى أن كل إنسان يجوع، دون أن تشير إلى أن الإنسانية أو أي معنى عام محدد هو العلة في الجوع، فليست هذه النتيجة قضية برهانية. وبذلك ينهار صرح البرهان كله، لأنه يرتكز على المقدمات الأولية، أي المبادىء الأولى للبرهان، وهذه المقدمات والمبادىء تستمد طابعها البرهاني ومبررها المنطقي ـ في رأي أرسطو ـ من الاستقراء الكامل. فإذا عجز الاستقراء الكامل عن إنتاج قضية برهانية، أي الكشف عن العلة الحقيقية لثبوت

---

(٢٥٦) الصواب: «الموضوع نفسه».

(٢٥٧) البرهان لابن سينا ص ٢٨. والحاشية للصدر.

المحمول للموضوع، فقدت المقدمات الأولية صفتها البرهانية وضرورتها المنطقية وبالتالي يتداعى البرهان والعلم الأرسطي كلّه»[٢٥٨].

*****

المجموعة الثانية: من المدرسة التجريبية:

من المعروف أن هذه المدرسة ترد المعرفة البشرية إلى أن التجربة هي الأساس في هذه المعرفة. فما قيمة هذه المقولة؟ وهل هي صحيحة من الناحية المنهجية؟ «ونلاحظ إلى جانب ذلك تهافتاً منطقياً في إيمان التجريبيين بمذهبهم القائل:

إن التجربة هي المصدر الأساس لكل المعارف البشرية[٢٥٩]. لأن هذا القول نفسه قضية يعمم فيها الحكم على كل معرفة، فهل هذه القضية مستمدة من مصدر قبلي بصورة مستقلة عن التجربة؟ أو أنها مستمدة من التجربة كأي قضية أخرى؟

فإن افترض المذهب التجريبي أنها مستمدة من مصدر قبلي، فقد اعترف على هذا الأساس بكذبها وبوجود معرفة قبلية.

وإن افترض أنها تقوم على أساس التجربة والخبرة الحسية، فيجب أن يعترف بأنها قضية محتملة فقط، ولا يمكنه أن يؤكدها تأكيداً كاملاً، لأنه يرى أن أي تعميم لمعطيات الخبرة والتجربة لا يمكن أن يحظى إلاّ بدرجة احتمالية من التصديق، وهذا يعني أن التجريبيين يحتملون أن المذهب العقلي على حق»[٢٦٠].

*****

وإذا عدنا إلى فيلسوف التجريبية الأول «هيوم» وتصوره للعلية لرأينا ما يلي:

«إن كل فكرة بسيطة في رأي هيوم، هي نسخة من انطباع وفقاً لمبدئه القائل بأسبقية الانطباعات على الأفكار.

وعلى هذا الأساس كان هيوم يفتش عن الانطباع الذي أمدنا بفكرة العليّة بما تشتمل عليه من ضرورة وحتمية.

---

(٢٥٨) ص ١٨ ـ ١٩ الأسس.

(٢٥٩) الصواب: «للمعارف البشرية كلها».

(٢٦٠) ص ٤٥٣ ـ ٤٥٤ الأسس.

وحينما لم يجد في انطباعات الحس ما تكون فكرة العلية نسخة منه، افترض انطباعاً آخر لكي يفسر على أساسه وجود فكرة العلية في ذهننا.

وهذا الانطباع الآخر قد افترضه هيوم من انطباعات الأفكار، لا من انطباعات الحس، إذ زعم أن تكرار اقتران الحادثتين في الخبرة الحسية يثير في الذهن انطباعاً معيناً، وهو تهيؤ الذهن واستعداده لكي ينتقل من إدراك إحدى الحادثتين إلى الأخرى.

وفكرة العلية هي نسخة هذا الانطباع.

ونحن حين ندرس تفسير هيوم لتصور العليّة نلاحظ.

أن ذلك التهيؤ الذهني للانتقال الذي افترضه انطباعاً من انطباعات الأفكار، قد اكتشفه في الحقيقة بطريقة الاستنباط من مبدئه القائل بأسبقية الانطباعات على الأفكار.

لأن ذلك المبدأ الذي يرفض قبول الفكرة إلا بوصفها نسخة لانطباع، هو الذي جعل هيوم يعتقد بأن فكرة العلية وليدة انطباع، ويفتش عن هذا الانطباع.

وإذا لاحظنا مبدأ الأسبقية نفسه وجدنا أنه يقوم - في رأي هيوم - على أساس الاستقراء لأنه استطاع أن يتبين خلال دراسته للانطباعات والأفكار:

أن الأفكار البسيطة مماثلة للانطباعات البسيطة وتابعة لها، ورغم أنّ فكرة العليّة لم تكن من الأفكار التي شملها الاستقراء خرج هيوم من استقرائه بتعميم يشمل سائر الأفكار، بما فيها العليّة.

فاستطاع أن يطبقه على فكرة العلية نفسها.

وهكذا نعرف: أن فرضية انطباع تنشأ منه فكرة العلية مستدلة عند هيوم من التعميمات الاستقرائية.

فإذا كان الاستدلال الاستقرائي خلواً من أي قيمة موضوعية، فمن الطبيعي[٢٦١] أن يكون رأي هيوم في تفسير نشوء فكرة العلية كذلك أيضاً.

بل إن الاستقراء الذي اعتمده هيوم، لا يملك الشروط التي يجب توفرها عادة في

---

(٢٦١) الصواب: «الطبعي».

الاستقراءات الناجحة لأن التعميم في الاستقراء الناجح لا يمتد إلى الأفراد التي يوجد بينها وبين الأفراد المستقرأة فارق نوعي محدد.

فإذا استقرأنا(٢٦٢) ــ مثلاً ــ كل أنواع المعادن(٢٦٣) باستثناء الذهب، فوجدناها تتمدد بالحرارة، لم يكن بالإمكان تعميم النتيجة للذهب(٢٦٤) أيضاً، لوجود فارق نوعي بين الذهب والمعادن التي فحصت: من حديد ورصاص، ونحاس.

وإنما تعمم النتيجة على القطعات الأخرى من الحديد، والرصاص، والنحاس، لأننا لا نلاحظ بينها وبين ما فحصنا من قطعات أي فارق نوعي محدد.

وفكرة العلية من قبيل الذهب في هذا المثال:

فهب أننا فحصنا كل أنواع الأفكار الأخرى*، فوجدنا أنها مصاحبة لانطباع وتابعة له، فإن هذا لا يبرر أن نعمم النتيجة على فكرة العلية نفسها، ما دامت فكرة العلية تختلف نوعياً عن الأفكار الأخرى»(٢٦٥).

*****

والمذهب التجريبي يضع نفسه في مأزق معرفي من الناحية المنهجية، حينما يميز بين القضية الرياضية أو المنطقية من جهة، وبين القضية العلمية الطبيعية من جهة أخرى؛ بأن الأولى يقينية والثانية غير يقينية.

«وأما قضايا الرياضة والمنطق، فقد كانت باستمرار تضع المذهب التجريبي أمام مشكلة وهي:

تفسير اليقين المعترف به عادة للقضايا الرياضية والمنطقية، وتبرير الفرق بينها وبين قضايا المعرفة في العلوم الطبيعية، فإن الرأي السائد:

أن القضية المنطقية والرياضية تتمتع باليقين، فإذا كانت المعرفة كلها تقوم على

---

(٢٦٢) كذا في الأصل والصواب أن يقال: «تقرّينا».

(٢٦٣) الصواب: «أنواع المعادن كلها».

(٢٦٤) الصحيح: «على الذهب».

(٢٦٥) ص ١٠٨ ـ ١٠٩ الأسس.

(*) الصواب: «. . أنواع الأفكار الأخرى كلها».

أساس التجربة والاستقراء، فهذا يعني: أن القضية القائلة: «٢ + ٢ = ٤» أو «أن الخط المستقيم أقصر مسافة بين نقطتين» استقرائية، وإذا كانت استقرائية فسوف تصبح على مستوى قضايا العلوم الطبيعية، ويزول أي فرق بين قضايا المنطق والرياضة وقضايا العلوم الطبيعية.

ومن أجل ذلك يجد المذهب التجريبي نفسه مضطراً إلى اختيار أحد الموقفين التاليين:

فإما: أن يحتفظ لقضايا المنطق والرياضة بامتيازها الخاص على قضايا العلوم الطبيعية.

وإما: أن يسلم بعدم وجود أي امتياز بينهما.

وكلا الموقفين محرج بالنسبة إلى المذهب التجريبي: *

أما الموقف الأول: فلأنه لا يمكنه أن يحتفظ لقضايا المنطق والرياضة بامتيازها الخاص ويقينها الذي تتميز به عن قضايا العلوم الطبيعية، ما لم يسلم بأنها ليست استقرائية، ويعترف بأنها قضايا عقلية قبلية.

وأما الموقف الثاني: فالمشكلة تبدأ من إدراك الفرق بين قضايا الرياضة والمنطق، وقضايا العلوم الطبيعية، بصورة لا تسمح باتخاذ هذا الموقف»(٢٦٦).

*****

المجموعة الثالثة: من المدرسة الكانطية النقدية:

«الإدراكات العقلية الأولية عند (كانت) ليست علوماً قائمة بنفسها ومستقلة عن التجربة، بل هي روابط تساعد على تنظيم الأشياء ووصلها بعضها ببعض(٢٦٧) وفق التنظيم العام لعقولنا»(٢٦٨).

---

(٢٦٦) ص ٤٤٥ـ٤٤٦ الأسس.

(٢٦٧) الصواب: «بعضها بعضاً».

(٢٦٨) ص ١٣٠ فلسفتنا.

(*) الصواب: «محرجٌ المذهب التجريبي».

«والانسياق مع المذهب النقدي هذا يـؤدي إلى المثالية حتماً، لأن الإدراكات الأولية في العقل إذا كانت عبارة عن روابط معلقة تنتظر موضـوعاً لتظهر فيه فكيف يتاح لنا أن نخـرج من التصـوريـة إلى الموضـوعيـة؟! وكيف نستطيـع أن نثبت الـواقع الموضـوعي لأحاسيسنا المختلفة ـ أي ظواهر الطبيعة التي يعترف بموضوعيتها (كانت)»؟!

فنحن نعلم أن طريق إثبات الـواقع الموضوعي للإحساس، هو مبـدأ العليّة الذي يحكم بأن كل انفعال حسي، لا بد أن ينبثق عن سبب أثار ذلك الانفعال الخاص، فإذا رجعت العليّة في مفهوم (كانت) إلى رابطة بين الظواهـر المحسوسة، فهي عاجزة بطبيعة الحال عن القيام بأي وظيفة أكثر من الربط بين إحساساتنا وما يبدو فيها من ظاهرات.

ومن حقنا حينئذٍ أن نسأل (كانت) عن المبررات الفلسفيـة في نظره للاعتقاد بواقع موضوعي للعالم المحسـوس، ما دمنا لا نملك معرفة فطريـة كاملة لنبرهن بها على ذلك الواقع، وإنما نملك عدة روابط لتنظيم الفكر والإدراك»[٢٦٩].

*****

المجموعة الرابعة: من المدرسة الماركسية:

الماركسيـة مـذهب مـادي في الفلسفـة مبني على النظـرة الماديـة في تفسير الكـون المستفيدة من العلم، فهي «مادية وعلمية» وهذا ما يميزها من الماديات القديمة التي لم تكن تقوم على العلم:

«وبالرغم[٢٧٠] من إصرار الماركسية على الطـابع العلمي لفلسفتها ورفـض أي لون من التفكير الميتافيزيقي. نجد أن الماركسية لا تتقيد بالحدود العلمية للبحث، ذلك أن الفلسفـــة التي تنبع من الخبرة العلميـــة يجب أن تمارس مهمتهــا في الحقل العلمي ولا تتجاوزه إلى غيره؛ فـالمجال المشروع لفلسفة علميـة كفلسفة الماركسيـة في زعمها، وإن كان أوسع من المجال المنفـرد لكل علم لأنها تستهدي بمختلف العلوم، ولكن لا يجوز بحال من الأحـوال أن يكون أوسع من المجـالات العلمية مجتمعـة، أي المجال العلمي العام، وهو الطبيعة التي يمكن إخضاعها للتجربة أو الملاحظة الحسية المنظمة، فليس

(٢٦٩) ص ١٣٢ فلسفتنا.

(٢٧٠) الصواب: «وعلى الرغم».

من صلاحية الفلسفـة العلمية أن تتناول في البحث مسائل مـا وراء الطبيعة وتحكم فيها بشكل إيجابي أو سلبي، لأن رصيـدهـا العلمي لا يمـدهـا في تلـك المسـائل بشيء، فالقضية القائلة (للعالم مبدأ أول وراء الطبيعة) ليس من حق الفلسفة العلمية أن تتناولها بنفي أو إثبات لأن محتواها خارج عن مجال التجربة.

وبالرغم[271] من ذلك نرى أن الماركسية تتدخل في هـذا اللون من القضايا وتجيب عليها بالنفي، الأمـر الذي يجعلها تتمرد على حدود الفلسفـة العلمية وتنساق إلى بحث ميتافيزيقي، لأن النفي فيما يتصل بما وراء عالم الطبيعة كالإثبات، وكلاهما من الفلسفة الميتافيزيقية، وبذلك يبـدو التناقض بين الحدود التي يجب أن تقف عندها الماركسية في بحثها الفلسفي بوصفها صاحبة فلسفة علمية، وبين انطلاقها في البحث إلى أوسع من ذلك»[272].

وتـدعي الماركسيـة أن النظـريـة الـداروينيـة، التي تفسر التطـور وفق منظـور «ميكـانيكي» تـؤيـدهـا على الـرغم مـن أن منظـورهـا هي لـلأشيـاء كـافـة، منظـور «ديالكتيكي».

يقولا لصدر في ذلك، وهو يناقش مقولة «الارتبـاط العام» وهي المقولة الرابعة التي يقوم عليها المنطق الديالكتيكي[273]:

«وأما نظـرية دارون عن تطـور الأنواع وخروج بعضهـا عن بعض فهي لا تتفق مع قوانين الـديالكتيك، ولا يمكن أن تتخذ سنداً علميـاً للطريقة الديـالكتيكية في تفسير الأحداث، فإن داروين وبعض المساهمين معـه في بناء النظرية وتعـديلها يفسرون تطور نوعٍ آخر على أساس ما يظفر بعض أفراد النوع القديم من ميزات وخصائص عن طريق

---

(٢٧١) الصواب: «وعلى الرغم».

(٢٧٢) ص ٩١ فلسفتنا.

(٢٧٣) هذه المقولات هي:

١ ـ حركة التطور.

٢ ـ تناقضات التطور.

٣ ـ قفزات التطور.

٤ ـ الارتباط العام.

راجع ص ١٩٥ فلسفتنا.

صدفة ميكانيكية أو أسباب خارجية محددة، كالبيئة والمحيط، وكل ميزة يحصل عليها الفرد تظل ثابتة فيه وتنتقل بالوراثة إلى أبنائه، وبذلك ينشأ جيل قوي بفضل هذه الميزات المكتسبة، وفي خضم الصراع في سبيل القوت والبقاء بين الأقوياء من هذا الجيل وبين الضعاف من أفراد النوع الذين لم يظفروا بمثل تلك الميزات، يعمل قانون تنازع البقاء عمله فيفنى الضعيف ويبقى الأفراد الأقوياء.

وتتجمع المزايا عن طريق توريث كل جيل مزاياه التي حصل عليها بسبب ظروفه وبيئته التي عاشها للجيل الذي يتلوه، وهكذا حتى ينشأ نوع جديد يتمتع بمجموع المزايا التي اكتسبها أسلافه على مر الزمن.

ــ ونحن نستطيع أن ندرك بوضوح مدى التناقض بين نظرية داروين هذه وبين الطريقة الديالكتيكية العامة.

فهناك الطابع الميكانيكي للنظرية يبدو بوضوح من خلال تفسير داروين لتطور الحيوان بأسباب خارجية، فالميزات والفروق الفردية التي يحصل عليها الجيل القوي من أفراد النوع ليست نتيجة لعملية تطورية ولا ثمرة لتناقض داخلي، وإنما هي وليدة مصادفة ميكانيكية أو عوامل خارجية بين البيئة والمحيط. فالظروف الموضوعية التي عاشها الأفراد الأقوياء هي التي أمدتهم بعناصر قوتهم وميزتهم عن* الآخرين لا الصراع الداخلي في الأعماق كما يفترض الديالكتيك.

ـ كما أن الميزة التي يحصل عليها الفرد بطريقة ميكانيكية ـ أي بأسباب خارجية من الظروف التي يعيشها ــ لا تتطور بحركة ديناميكية وتنمو بتناقض داخلي حتى تحول الحيوان إلى نوع جديد وإنما تظل ثابتة وتنتقل بالوراثة دون أن تتطور وتبقى بشكل تغير بسيط ساكن، ثم تضاف إلى الميزة السابقة ميزة أخرى تتولد هي الأخرى ميكانيكياً بسبب الظروف الموضوعية، فيحصل تغير بسيط آخر، وهكذا تتولد الميزات بطريقة ميكانيكية وتواصل وجودها في الأبناء عن طريق الوراثة وهي ساكنة ثابتة، وحين تتجمع يتكون منها أخيراً الشكل الأرقى للنوع الجديد.

ـ وهناك أيضاً فرق كبير بين قانون تنازع البقاء في نظرية داروين وفكرة الصراع بين الأضداد في الديالكتيك، فإن فكرة الصراع بين الأضداد عند الديالكتيكيين تعبر عن

(*) الصواب: «ميّزتهم من».

صراع بين ضدين يسفر في النهاية عن توحدهما في مركب أعلى وفقاً لثالوث الأطروحة، والطباق، والتركيب.

ففي صراع الطبقات مثلاً تشب المعركة بين الضدين في المحتوى الداخلي للمجتمع وهما الطبقة الرأسمالية والطبقة العاملة، وينتهي الصراع بامتصاص الطبقة العاملة للطبقة الرأسمالية وتوحد الطبقتين معاً في مجتمع لا طبقي، كل أفراده(٢٧٤) يملكون ويعملون، وأما تنازع البقاء والصراع بين القوي والضعيف في نظرية داروين، فهو ليس صراعاً ديالكتيكياً لأنه لا يسفر عن توحد الأضداد في مركب أرقى، وإنما يؤدي إلى إفناء أحد الضدين والاحتفاظ بالآخر، فهو يزيل الضعاف من أفراد النوع إزالة نهائية، ويبقى الأقوياء ولا ينتج مركباً جديداً يتوحد فيه الضعفاء والأقوياء، الضدان المتصارعان كما يفترض الديالكتيك في ثالوث الأطروحة والطباق والتركيب.

ـ وإذا طرحنا فكرة تنازع البقاء أو قوانين الانتخاب الطبيعي بوصفها تفسيراً لتطور الأنواع واستبدلناها بفكرة(٢٧٥) الصراع بين الحيوان والبيئة الذي يكيف الجهاز العضوي، وفقاً لشروط البيئة، وقلنا إن الصراع بين الحيوان والبيئة ـ بدلاً عن(٢٧٦) الصراع بين القوي والضعيف* ـ هو رصيد التطور كما قرره روجيه غارودي(٢٧٧).

أقول إذا طورنا النظرية وفسرنا تطور الأنواع في ضوء الصراع بين البيئة والمحيط، فسوف لن** نصل إلى نتيجة ديالكتيكية أيضاً، لأن الصراع بين البيئة والجهاز العضوي لا يسفر عن التحامها في مركب أرقى، وإنما تظل الأطروحة والطباق دون التركيب.

فالضدان المتصارعان هنا ـ البيئة والمحيط ـ وإن كانا موجودين معاً في نهاية المعركة ولا يضمحل أحدهما خلال الصراع، ولكنهما لا يتوحدان في مركب جديد كما تتوحد الطبقة الرأسمالية والطبقة العاملة في مركب اجتماعي جديد.

ـ وأخيراً: فأين الدفعية وأين التكامل في التطور البيولوجي عند داروين؟

---

(٢٧٤) الصواب: «أفراده كلهم».

(٢٧٥) كذا في الأصل والصواب: «استبدلنا بها فكرة» لأن الباء تدخل على المتروك.

(٢٧٦) الصواب: «بدلاً من».

(٢٧٧) الروح الحزبية في العلوم ص ٤٣. الحاشية للمصدر.

(*) الصواب: «بين القوي وبين الضعيف».

(**) الصواب: «فلن» أو «فسوف لا».

فإن الديالكتيك يؤمن بأن التحولات الكيفيـة تحصل بصورة دفعية خلافاً للتغيرات الكمية التي تنمو ببطء، كما أنه يؤمن أن الحركـة في اتجاه متكامل وصاعد دائماً، ونظرية داروين أو فكـرة التطـور البيـولوجي تبرهن على إمكـان العكس تمامـاً، فقـد بين علماء البيولوجيا بأن في الطبيعة الحية حالات انتقـال تدريجية كما أن فيها حالات انتقال بشكل قفزات مفاجئة(٢٧٨) كما أن التفاعل الذي يحدده داروين بين الكائن الحي والطبيعة ليس من الضروري فيه أن يضمن تكـامل الكائن المتطور، بـل قد يفقد بسبب ذلك شيئـاً مما كان قد حصل عليه من الكمال طبقاً للقوانين التي يحددها في نظريته للتفاعل بين الحياة والطبيعة كـالحيوانات التي اضطرت منـذ أبعد الآماد إلى العيش في الكهوف وتـرك حياة النور ففقـدت بصرها في رأي داروين بسبب تفاعلها بمحيطهـا الخاص وعدم استعمالها لعضـو الإبصـار في مجالاتها المعيشيـة، وبـذلك أدى التطـور في التركيب العضـوي إلى الانحطـاط خلافـاً للماركسية التي تعتقـد أن العمليـات التطوريـة المترابطة في الطبيعـة المنبثقـة عن تنـاقضـات داخليـة تستهـدف التكـامل دائماً لأنها عمليـات تقـدميـة صاعدة»(٢٧٩).

*****

وما دمنا في صدد الكـلام على التطور لنأخذ هذا النقل الذي نـرى فيه الصدر وهو يناقش التناقض في عملية الحركة، يطالب الماركسية بدليل واحد يؤيد ما تذهب إليه:

«وإذا كانت الماركسية تريد أن تدلنـا على تناقض في عملية الحركة، يتنافى مع مبدأ عدم التناقض حقاً، فلتقدم مثالاً للتطور توجـد فيه حركة ولا توجد أي يصح فيه النفي والإثبات على التطور معاً.

فهل يجوز في مفهومهـا بعد أن أسقطت مبدأ عدم التنـاقض، أن يتطور الشيء ولا يتطور في وقت معاً؟!

فإن كان هـذا جائزاً فلتدلنا على شـاهد له في الطبيعة والـوجود، وإن لم يجز فليس ذلك إلا اعترافاً بمبدأ عدم التناقض، وقواعد المنطق الميتافيزيقي»(٢٨٠).

*****

---

(٢٧٨) الروح الحزبية في العلوم ص ٤٤. الحاشية للصدر.

(٢٧٩) ص ٢٥٨ ـ ٢٦٠ فلسفتنا.

(٢٨٠) ص ٢٢٩ فلسفتنا.

ثم إن الديالكتيك الذي هو العمود الفقري في النظرية الماركسية، يقضي على نفسه إذا طبقناه إلى النهاية في المجتمع الشيوعي.

يقول الصدر في ذلك:

«ونحن لا نريد ـ الآن ـ أن نناقش الماركسية في تفسيرها الديالكتيكي للمجتمع وتطوراته، هذا التفسير الذي ينهار طبيعياً، بنقد الديالكتيك كمنطق[٢٨١] عام وتزييفه، كما حققناه في دراستنا هذه، فإن المادية التاريخية سوف نخصها بدراسة نقدية مفصَّلة في كتاب مجتمعنا أو اقتصادنا[٢٨٢]. وإنما نرمي الآن إلى توضيح نقطة مهمة في هذا التطبيق الاجتماعي للديالكتيك يمس المنطق الديالكتي نفسه بصورة عامة، وهذه النقطة هي:

أن التطبيق الاجتماعي والسياسي للديالكتيك على النحو الذي تقوم به الماركسية يؤدي إلى نقض الديالكتيك رأساً.

فإن الحركة التطورية للمجتمع، إذا كانت تستمد وقودها الضروري من الصراع الطبقي بين المتناقضات، التي يضمها الهيكل الاجتماعي العام. وإذا كان هذا التعليل التناقضي للحركة هو التفسير الوحيد للتاريخ والمجتمع، فسوف تسكن الحركة في نهاية المطاف حتماً، وتصبح فوارق التناقضات، وحياتها الحركية سكوناً وجموداً.

ذلك أن الماركسية تعتبر المرحلة التي تتوفر على إنشائها، وتحاول إيصال الركب البشري إليها، هي المرحلة التي تنعدم فيها الطبقية، ويعود المجتمع فيها مجتمع الطبقة الواحدة. وإذا قضي على التنوع الطبقي في المجتمع الاشتراكي المقترح، انطفأت شعلة الصراع، وتلاشت الحركات التناقضية، وجمد المجتمع على شكل ثابت لا يحيد عنه، لأن الوقود الوحيد للتطور الاجتماعي ـ في رأي الماركسية ـ هو أسطورة التناقض الطبقي، التي اخترعها، فإذا زال هذا التناقض، كان معنى ذلك تحرر المجتمع من أسر الديالكتيك، فيتنحى الجدل من مقام السيطرة والتحكم في العالم»[٢٨٣].

*****

---

(٢٨١) الصواب أن يقال: «منطقاً عاماً» أو «بوصفه منطقاً عاماً».

(٢٨٢) وقد صدر كتاب (اقتصادنا) وهو يستوعب أوسع دراسة للمادية التاريخية في ضوء الأسس الفلسفية وفي ضوء المجرى العام لتاريخ الإنسانية في واقع الحياة. الحاشية للصدر.

(٢٨٣) ص ٢٣٩ ـ ٢٤٠ فلسفتنا.

المجموعة الخامسة: من الوضعية المنطقية:

الـوضعيـة المنطقية وريثـة المذهب التجـريبي، بل إنها صـورة متطورة منـه، وقـد هاجمت المدرسة الوضعية قضايا الفلسفة بنعوت يلخصها الصدر بأربعة:

«١ ـ لا يمكن إثبات القضية الفلسفية لأنها تعالج مـوضوعات خارجة عن حدود التجربة والخبرة الإنسانية.

٢ ـ ولا يمكن أن نصف الظروف التي إن صحّت كـانت القضية صادقة وإلاّ فهي كاذبة إذ لا فرق في صورة الواقع بين أن تكذب القضية الفلسفية أو تصدق.

٣ ـ وهي لذلك قضية لا معنى لها، إذ لا تخبر عن العالم شيئاً.

٤ ـ وعلى هذا الأساس لا يصح أن توصف بصدق أو كذب»(٢٨٤).

وينقد الصدر المقولة الأولى والثانية حتى إذا وصل إلى الثالثة قال:

«وإلى هنـا لم نجـد في الـوضعية شيئاً جـديـداً غير معطيـات المذهب التجـريبي ومفاهيمـه عن الميتافيزيقـا الفلسفية، غير أن الصفـة الثالثة تبـدو لنا شيئاً جـديداً لأن الوضعيـة تقرر فيها أن القضيـة الفلسفية لا معنى لها إطلاقـاً ولا تعتبر قضية، بل هي شبه قضية.

ويمكننـا القول بأن هـذا الاتهام هو أشـد ضربة وجهت إلى الفلسفـة من المدارس الفلسفية للمذهب التجريبي، فلنفحص محتواه باهتمام:

ولكي يتاح لنـا ذلك يجب أن نعرف بالضبط مـاذا تريد الوضعيـة بكلمة المعنى في قولنا إن القضية الفلسفية لا معنى لها وإن أمكن تفسيرها في قواميس اللغة؟

ويجيب على ذلك الأستاذ آير(٢٨٥) ـ إمام الوضعية المنطقية الحديثة في إنكلترا ـ:

---

(٢٨٤) ص ٨٦ فلسفتنا، وللتوسع حول الوضعية المنطقية أحيل القارىء إلى:
ـ المعجم الفلسفي المختصر ـ مادة الوضعية الجديدة ص ٥٤١ ـ ٥٤٣.
ـ والموسوعة الفلسفية ص ٥٨٤ ـ ٥٨٥.
ـ وتاريخ الفلسفية المعاصرة ص ٥٤٥ ـ ٦٠٦.

(٢٨٥) آير، الفرد (١٩١٠ ـ) من الوضعيين الجدد أستاذ الميتافيـزيقا بجامعة أكسفورد (منذ عام ١٩٥٩)، اكتسب شهرة بكتـابه: «اللغة والصـدق والمنطق» (١٩٣٦). وفيه يـروج لآراء جماعة فيينا. الموسـوعة الفلسفية ص ٦٩.

بأن كلمة معنى في رأي الوضعية تدل على المعنى الذي يمكن التثبت من صوابه أو خطئه في حدود الخبرة الحسية، ونظراً إلى أن القضية الفلسفية لا يمكن فيها ذلك فهي قضية بدون معنى[٢٨٦].

وفي هذا الضوء تصبح العبارة القائلة(القضية الفلسفية لا معنى لها) معادلة تماماً لقولنا (محتوى القضية الفلسفية لا يخضع للتجربة لأنه يتصل بما وراء الطبيعة)، وبذلك تكون الوضعية قد قررت حقيقة لا شك فيها ولا جدال، وهي أن مواضيع الميتافيزيقا الفلسفية ليست تجريبية ولم تأت بشيء جديد إلا تطوير كلمة المعنى ودمج التجربة فيها، وتجريد القضية الفلسفية عن المعنى في ضوء هذا التطوير للكلمة لا يتناقض مع التسليم بأنها ذات معنى في استعمال آخر لا تدمج فيه التجربة في المعنى.

ولا أدري ماذا يقول الأستاذ آير وأمثاله من الوضعيين عن القضايا التي تتصل بعالم الطبيعة، ولا يملك الإنسان القدرة على التثبيت من صوابها أو خطئها بالتجربة كما إذا قلنا (إن الوجه الآخر للقمر الذي لا يقابل الأرض زاخر بالجبال والوديان).

فإننا لا نملك وقد لا يتاح لنا في المستقبل أن نملك الإمكانات التجريبية لاستكشاف صدق هذه القضية أو كذبها بالرغم[٢٨٧] من أنها تتحدث عن الطبيعة، فهل يمكن أن نعتبر هذه القضية خاوية لا معنى لها. مع أننا نعلم جميعاً أن العلم كثيراً ما يطرح قضايا من هذا القبيل على صعيد البحث قبل أن يملك التجربة الحاسمة بصددها ويظل يبحث عن ضوء يسلطه عليها حتى يجده في نهاية المطاف أو يعجز عن الظفر به، فلماذا كل هذا الجهد العلمي لو كانت كل قضية لا تحمل بيدها دليل صدقها أو كذبها من التجربة خواءً ولغواً من القول؟

وتحاول الوضعية في هذا المجال أن تستدرك، فهي تقول إن المهم هو الإمكان المنطقي لا الإمكان الفعلي، فكل قضية كان ممكناً من الوجهة النظرية الحصول على تجربة هادية بشأنها، فهي ذات معنى وجديرة بالبحث وإن لم نملك هذه التجربة فعلاً.

ونحن نرى في هذه المحاولة:

(٢٨٦) الصواب: «دون معنى».

(٢٨٧) صوابها: «على الرغم».

أن الوضعية قد استعـارت مفهوماً ميتافيزيقياً لتكميل بنائهـا المذهبي الذي شادته لنسف الميتافيـزيقا، وذلك المفهـوم هو الإمكـان المنطقي الذي ميـزته عن[٢٨٨] الإمكان الفعلي، وإلا فما هو المعطى الحسي للإمكان المنطقي؟

تقول الوضعيـة: أنه[٢٨٩] التجـربـة مـا دامـت غير ممكنـة في الـواقع، فماذا يبقى للإمكـان النظري من معنى غير مفهومـه الميتافيزيقي الـذي لا أثر له على صـورة الواقع الخارجي ولا يختلف عن المعطيات الحسية تبعاً له.

أفلـم يصبح مقياس الوضعيـة للكلام المفهوم ميتافيزيقياً في نهايـة الشوط، وبالتالي كلاماً غير مفهوم في رأيها»[٢٩٠].

*****

وليست هذه السقطة المنهجية الوحيدة للوضعية، فالمنطق الوضعي يقسم القضايا الرياضية إلى قسمين:

قضايا الرياضة البحتة التي لا تتصل بالخبرة الحسية مثل: (١ + ١ = ٢)، وقضايا الرياضـة التطبيقية كمبادىء الهندسة الإقليـدية مثل: «الخطان المتوازيـان يتقاطعان في نقطة واحدة فقط».

ويعد المنطق الوضعي قضايـا الرياضة البحتة قضايا يقينيـة لكونها تكرارية[٢٩١] لا تخبر عن شيء أبداً.

بينما قضايـا الرياضة التطبيقيـة هي من قبيل القضايا الإخبـارية[٢٩٢] (مثل قضايا الهندسة الإقليدية).

ولدى نقد الصدر المنطق الوضعي في هذا الجانب يكتب مبيناً عجز هذا المنطق عن

---

(٢٨٨) الصحيح: «ميزته من».

(٢٨٩) كذا في الأصل والصواب: «إنّه» ولعله سهو طباعي.

(٢٩٠) ص ٨٨ ـ ٨٩ فلسفتنا.

(٢٩١) القضية التكرارية: هي التي لا تضيف إلى علمنا شيئاً جديداً.

(٢٩٢) القضية الإخبارية: هي التي تضيف إلى علمنا شيئاً جديداً. وحول هذا الأمر يراجع ص ٤٤٩ ـ ٤٥١ الأسس.

تفسير الضرورة واليقين في القضايا التكرارية ومبدأ عدم التناقض بالذات:

[«ونعلّق على هذا الموقف من قضايا الرياضة بما يلي:

أولاً[٢٩٣]: إذا افترضنا أن قضايا الرياضة البحتة تكرارية كلها، فهل يكفي القول بذلك لحل المشكلة، وتفسير الفرق بين القضية الرياضية وقضايا العلوم الطبيعية على أساس المنطق التجريبي؟

ونجيب على ذلك بالنفي، لأن من حقنا أن نطالب المنطق التجريبي بتفسير الضرورة واليقين في القضايا التكرارية.

ولنأخذ القضية التكرارية النموذجية القائلة: إن «أ» هي «أ». فإن مردَّ اليقين بهذه القضية إلى الإيمان بمبدأ عدم التناقض، وهو المبدأ القائل: «إن النفي والإثبات يستحيل اجتماعهما».

لأننا لو لم نؤمن بهذا لكان من الممكن أن لا تكون (أ) هي (أ).

وإنما كانت (أ) هي (أ) على أساس استحالة اجتماع النقيضين في وقت واحد. وإذا عرفنا أن مبدأ عدم التناقض هو أساس الضرورة واليقين في القضايا التكرارية فما هو تفسير الضرورة في نفس هذا المبدأ بالذات[٢٩٤]. ولا يمكن للمنطق الوضعي أن يجيب على ذلك بأن هذا المبدأ يشتمل على قضية تكرارية أيضاً، لأن القضية التي يعبر عنها المبدأ «إخبارية» وليست تكرارية، والاستحالة التي يحكم بها ليست مستبطنة في اجتماع النقيضين، بمعنى أننا حين نقول: «اجتماع النقيضين مستحيل» لا نستخرج هذه الاستحالة من نفس[٢٩٥] مفهوم اجتماع النقيضين، لأنها ليست من عناصر هذا المفهوم.

ولهذا كان قولنا ذلك يختلف عن قولنا: «اجتماع النقيضين هو اجتماع النقيضين» وهذا الفارق المعنوي بين القولين يبرهن على أن القول الأول ليس مجرد قضية تكرارية.

---

(٢٩٣) التشديد في «أولاً» من الصدر.

(٢٩٤) الصواب أن يقال: «في البناء الداخلي لهذا المبدأ بالذات» لأن نفس توكيد يأتي بعد المؤكد عليه، أما وقد أُكِّدَ «المبدأ» بكلمة بالذات فلا ضرورة لكلمة نفس مرة ثانية.

(٢٩٥) الصواب: «من مفهوم اجتماع النقيضين نفسه».

وما دام مبدأ عدم التناقض قضية اخبارية تركيبية فالمشكلة تعود من جديد لأن المنطق التجريبي مطالب عندئذ بتفسير الضرورة واليقين في هذه القضية الاخبارية .

فإن : زعم أن هذه القضية الإخبارية مستمدة من التجربة كسائر القضايا الطبيعية ، أصبح عاجزاً عن تفسير الفرق بينها وبين القضايا الطبيعية .

وإذا اعترف المنطق التجريبي بأن مبدأ عدم التناقض يعبر عن معرفة عقلية سابقة على التجربة ، ويستمد ضرورته من طابعه العقلي الأصيل كان هذا يعني : هدم القاعدة الأساسية في المذهب التجريبي ، وإسقاط التجربة عن وصفها المصدر الأساس للمعرفة البشرية .

وبكلمة أخرى :

إن* قضية (أ) هي (أ) التي يعترف المنطق الوضعي لها باليقين بوصفها تكرارية .

هل تساوي قولنا : «أ» من الضروري أن تكون (أ) ، أو من المستحيل أن لا تكون** (أ)»؟

أو تساوي قولنا : (أ) هي (أ) فعلاً» دون أن نحكم بضرورة الإثبات أو استحالة النفي؟

فإن كانت تساوي القول الأول فهي قضية إخبارية وليست تكرارية لأن الضرورة والاستحالة ليست متضمنة في مفهوم (أ) الذي هو موضوع القضية .

وإن كانت تساوي القول الثاني ، فهذا يعني الاعتراف بتجريدها من عنصر الضرورة ، وجعل القضية القائلة : «الماء هو ماء» على مستوى القضية القائلة : «الماء ينجمد في درجة الصفر»][٢٩٦].

*****

(*) الصواب : سقوط «إنّ» .

(**) الصواب : «ألا تكون» .

(٢٩٦) ص ٤٥١ ـ ٤٥٣ الأسس .

المجموعة السادسة: مدارس متفرقة:

في معرض مناقشته للشك العلمي يتطرق «فيلسوفنا» إلى نظريات ثلاث هي:

١ ـ السلوكية.

٢ ـ التحليل النفسي (اللاشعورية) ـ مذهب فرويد.

٣ ـ المادية التاريخية.

وهو يكتب في محاكمة هذه النظريات كل واحدة منهن على منهجها، على الترتيب: «فنحن هنا إذن لسنا بصدد نقاش تلك النظريات في مجالاتها الخاصة. وإنما سوف نقتصر على الحديث عنها بالقدر الذي يتصل بنظرية المعرفة. ففي حدود العلاقة بين تلك النظريات ونظرية المعرفة نستطيع القول بأن البرهنة ضد المعرفة البشرية وقيمتها الموضوعية بنظرية علمية، تنطوي على تناقض. وبالتالي على استحالة فاضحة، لأن النظرية العلمية التي تقدم ضد المعرفة البشرية ولازالة الثقة بها سوف تحكم على ذاتها أيضاً وتنسف أساسها وتسقط عن الاعتبار. لأنها ليست إلا احدى المعارف التي تحاربها وتشك أو تنكر قيمتها، ولذلك كان من المستحيل أن تتخذ النظرية العلمية دليلاً على الشك الفلسفي ومبرراً لتجريد المعرفة من قيمتها.

ـ فالنظرية السلوكية تصور الفكر باعتباره حالة مادية تحدث في جسم المفكّر بأسباب مادية، لما تحدث حالة ضغط الدم فيه. ولأجل ذلك تنتهي بتجريده من قيمته الموضوعية.

غير أن هذه النظرية ليست من وجهة نظر السلوكية نفسها إلا حالة خاصة حدثت في أجسام أصحاب النظرية أنفسهم، ولا تعبّر عن شيء سوى ذلك.

ـ كما أن نظرية فرويد جزء من حياته العقلية الشعورية، فإذا صح أن الشعور تعبير محرف عن القوى اللاشعورية، ونتيجة محتومة لتحكم تلك القوى في سيكولوجية الإنسان.

فسوف تفقد نظرية فرويد قيمتها، لأنها في هذا الضوء ليست أداة للتعبير عن الحقيقة، وإنما هي تعبير عن شهواته وغرائزه المخبوءة في اللاشعور.

ـ وقل الشيء نفسه عن المادية التاريخية، التي تربط الفكر بالوضع الاقتصادي

وبالتالي تجعل من نفسها نتيجة لوضع اقتصادي معين عاشه ماركس وانعكس في ذهنه معبراً عن متطلباته في مفاهيم المادية التاريخية، ويصبح من المحتوم على المادية التاريخية أن تتغير وفقاً لتغير الوضع الاقتصادي»[297].

***

وبذا ننهي الكلام عن القسم الأول من فقرتنا «النقد في العمق ـ محاكمة المذهب على أصوله المنهجية» وهو قسم الفلسفة، لننتقل الى القسم الثاني.

***

القسم الثاني: الاقتصاد:

وسنختار في هذا القسم مجموعتين من الشواهد:

المجموعة الأولى: من النظرية الرأسمالية:

يقول صاحب الأسس مستعرضاً أفكار الاقتصادي الرأسمالي الشهير «ريكاردو»:

فـ (ريكاردو) حين آمن بهذه النظرية: (العمل أساس القيمة)، أدرك أن العمل لا يحدد القيمة في حالات الاحتكار التي تنعدم فيها المنافسة، إذ أن:

ـ من الممكن في هذه الحالات أن تتضاعف قيمة السلعة المحتكرة، وفقاً لقوانين العرض والطلب دون أن تزيد كميات العمل المنفقة عليها.

ولأجل هذا اعتبر المنافسة شرطاً أساسياً، لتشكل القيمة التبادلية على أساس العمل. وهذا ما قاله ماركس أيضاً معترفاً بأن النظرية لا تنطبق على حالات الاحتكار.

ـ ولاحظ (ريكاردو) أيضاً أن العمل البشري يتفاوت في كفايته، فساعة من عمل الصانع الذكي النشيط، لا يمكن أن تساوي ساعة من عمل الصانع البليد البطيء.

وقد عالج ذلك بافتراض مقياس عام للكفاية الإنتاجية في كل مجتمع.

فكل كمية من العمل إنما تخلق القيمة التي تتناسب معها، إذا كانت تتوافق مع ذلك المقياس العام.

---

(٢٩٧) ص ١٨٧ ـ ١٨٩ اقتصادنا.

وهذا المقياس نفسه هو الذي عبر عنه ماركس بكمية العمل الضرورية اجتماعياً، إذ قال: إن كل عمل انتاجي يخلق قيمة تناسبه، إذا أنفق بالطريقة المتعارفة اجتماعياً.

ـ ووجد (ريكاردو) نفسه ـ بعد وضع النظرية ـ مضطراً إلى إبعاد غير العمل من عناصر الإنتاج ـ كالأرض ورأس المال ـ عن عملية تكوين القيمة ما دام هو الأساس الوحيد لها.

فجاء لأجل ذلك بنظريته الجديدة في تفسير الريع العقاري، التي قلب بها المفهوم الاقتصادي السائد عن الريع، كي يبرهن أن الأرض لا تساهم في تكوين القيمة التبادلية، في حالة المنافسة الكاملة.

فقد كان من عادة الاقتصاديين قبل (ريكاردو)، أن يفسّروا ريع الأرض بأنه هبة من الطبيعة تنشأ من(*) اشتراك الأرض مع الجهود الإنسانية في الإنتاج الزراعي، وبالتالي في تكوين القيمة التبادلية المنتجة، وهذا يعني ضمناً، أن العمل ليس هو الأساس الوحيد للقيمة.

فكان من الضروري لريكاردو أن يرفض هذا التفسير للريع، وفقاً لنظريته عن القيمة، ويأتي بالتفسير الذي ينسجم مع النظرية، وهذا ما قام به فعلاً، فقرر أن الريع نتيجة للاحتكار ولا يمكن أن يظهر في حالة المنافسة الكاملة.

فالأشخاص الذين سيطروا على الجزء الأكثر خصباً من الأرض يحصلون على ريع نتيجة لاحتكارهم، واضطرار الآخرين إلى استثمار الأراضي الأقل خصباً.

ـ وأما فيما يتصل برأس المال، فقد ذكر (ريكاردو) أن رأس المال ليس إلا عملاً متجمعاً، قد ادّخر مجسداً في أداة أو مادة، لينفق من جديد في سبيل الإنتاج، فلا مبرر لاعتباره عاملاً مستقلاً في تكوين القيمة التبادلية.

فالمادة التي بذلت في إنتاجها ساعة من العمل، ثم استهلكت في عملية إنتاج جديدة تعبّر عن عمل ساعة يضاف إلى الكمية الجديدة من العمل، التي يتطلبها الإنتاج الجديد.

وهكذا ينتهي ريكاردو إلى أن العمل هو الأساس الوحيد للقيمة.

(*) الصواب: «تنشأ عن».

ـ وكان من المنتظر أن يشجب (ريكاردو) الربح الرأسمالي، ما دام رأس المال لا يخلق قيمة تبادلية جديدة، وما دامت السلعة مدينة في قيمتها التبادلية لعمل العامل فحسب، غير أن ريكاردو لم يفعل شيئاً من هذا، واعتبر(*) من المنطقي أن تباع السلعة بسعر يعود بعائد صافٍ لمن يملك رأس المال، وفسّر ذلك بفترة الوقت التي تمضي بين الاستثمار وظهور المنتجات للبيع. وبهذا اعترف بالزمن بوصفه عاملاً آخر لتكوين القيمة التبادلية.

ومن الواضح أن هذا يعتبر من ريكاردو تراجعاً عن نظريته القائلة: بأن العمل هو الأساس الوحيد للقيمة، وعجزاً عن الاحتفاظ بالنظرية حتى النهاية»[٢٩٧].

***

المجموعة الثانية: من النظرية الماركسية:

المادية التاريخية هي تفسير الماركسية الظواهر الاجتماعية والتاريخية والعملية التي يحياها الإنسان، والعامل المهيمن الذي يقود الظواهر الإنسانية ـ على اختلافها ـ بل وينتجها، هو العمل الاقتصادي الذي يسيّر بقية العوامل الموضوعية الأخرى.

«وبالرغم[٢٩٨] من وصول الماركسية إلى هذه النتيجة، في تحليلها الاجتماعي، أبت أن تطبق هذه النتيجة على نظريتها التاريخية نفسها. فنادت بالمادية التاريخية كحقيقة[٢٩٩] مطلقة، وأعلنت عن قوانينها الصارمة، بوصفها القوانين الأبدية، التي لا تقبل التغيير والتعديل، ولا يصيبها شيء من عطل أو عجز في المجرى التاريخي الطويل للبشرية. حتى كان المفهوم الماركسي للتاريخ، نقطة انتهاء للمعرفة البشرية كلها، ولم تكلف الماركسية نفسها، أن تتساءل: من أين نشأ هذا المفهوم الماركسي؟ أو أن تخضعه لنظريتها العامة في المعرفة.

ولو كلّفت الماركسية نفسها شيئاً من ذلك ـ كما يحتمه الحساب العلمي ـ لاضطرت إلى القول: بأن المادية التاريخية، بوصفها نظرية معينة، قد انبثقت من خلال العلاقات

(*) الصواب: «وعدَّ».

(٢٩٧) ص ١٨٧ ـ ١٨٩ اقتصادنا.

(٢٩٨) الصواب أن يقال: «وعلى الرغم».

(٢٩٩) الصواب: «حقيقة» أو «بوصفها حقيقة».

الاجتماعية والاقتصادية . فهي ككل نظرية أخرى ، نابعة من الظروف الموضوعية التي تعيشها .

وهكذا نجد ، كيف أن المادية التاريخية تحكم على نفسها ، من ناحية أنها تعتبر كل نظرية انعكاساً محدوداً للواقع الموضوعي الذي تعيشه . ولا تعدو هي بدورها أيضاً ، أن تكون نظرية قد تبلورت في ذهن إنساني عاش ظروفاً اجتماعية واقتصادية معينة . فيجب أن تكون انعكاساً محدوداً لتلك الظروف ومتطورة تبعاً لتطورها ، ولا يمكن أن تكون هي الحقيقة للتاريخ»(٣٠٠) .

***

وعندما يتابع الصدر النظرية الماركسية بتفاصيلها ، يصل ـ بعد أن يسير مع ماركس في وصفه المثير للعمليات التي حدث فيها التراكم الرأسمالي ، ومع شواهده التاريخية على حركة الاغتصاب والتجريد التي حدث فيها التراكم الرأسمالي الأول ، والتي انتزعها من تاريخ انكلترا فقط ـ إلى ابراز تناقضات منهجية خطيرة فيما بين النصوص الماركسية :

«إن ماركس في وصفه المثير، يقتصر على الأحداث التي وقعت في انكلترا خاصة ، ويوضح لدى استعراضه لتلك(٣٠١) الأحداث :

أن السبب الحقيقي الذي دعا الإقطاعيين إلى استعمال ألوان العنف في طرد الفلاحين من أراضيهم ، هو أنهم أرادوا تحويل مزارعهم إلى مراعٍ للحيوانات فلم يعد لهم

---

(٣٠٠) ص ٦٥ اقتصادنا . ونحن ذكرنا هذا الشاهد ـ بعد أن نقلنا محاكمة المادية التاريخية على منهجها في القسم الأول : الفلسفي ـ لأمور هي :

١ ـ في القسم الأول من الشواهد في نظرية المعرفة ، لأن المادية التاريخية كان لها رأي في المعرفة فذكرناه هناك ، مما يتعلق بذهن ماركس الفرد .

٢ ـ بينما هنا نحن نتكلم عن الجانب الاقتصادي ، بما هو جانب موضوعي مستقل عن الفرد ، وبالتالي هي نظرية موضوعية من حيث متعلق ما تتكلم عنه .

٣ ـ المادية التاريخية لا يمكن تجزئتها إلى علم اقتصاد ، وتاريخ ، وفلسفة تاريخ ، واجتماع ، إذ أن هذا التقسيم ـ وفق منظور ماركسي ـ هو من سمات العلم البورجوازي الذي يفصل هذه العلوم ولا يراها بمجتمعه متفاعلة حسب القوانين الجدلية التي تنتظم هذه الظواهر المعرفية .

(٣٠١) الصواب : «استعراضه تلك» .

حاجة بهذا الجيش الكبير من الفلاحين.

ولكن لماذا وجد ـ هكذا وفجأة ـ هذا الاتجاه العام إلى تحويل المزارع إلى مراعٍ؟

إن ماركس يجيب على ذلك قائلاً:

«إن الذي فسح المجال بصورة خاصة في إنكلترا لأعمال العنف هذه، هو ازدهار مصانع الصوف في (الفلاندر)، وما نتج عنه من ارتفاع أسعار الصوف»[٣٠٢].

ولهذا الجواب مغزاه التاريخي الخاص، وإن لم يعره ماركس اهتماماً. لأنه يقرر أنّ:

١ ـ ازدهار[٣٠٣] الإنتاج الصناعي في المدن (الفلمنكية) الصناعية، وفي الجزء الجنوبي من بلجيكا خاصة (الفلاندرز).

٢ ـ ورواج التجارة الرأسمالية بالصوف، وسائر المنتجات على وجه العموم.

٣ ـ وظهور أسواق كبيرة لتلك البضائع التجارية.

هو الذي دعا الإقطاعيين الإنكليز إلى الاستفادة من هذه الفرصة وتحويل مزارعهم إلى مراعٍ، ليتمكنوا من تصدير الصوف إلى المدن الصناعية واحتلال السوق التجارية للصوف، باعتبار ما يتمتع به الصوف الإنكليزي من ميزات جعلته أساسياً في نسج الأقمشة الصوفية الرفيعة[٣٠٤].

وواضح من سياق الأحداث وتتابعها، أن السبب الذي اعتبره ماركس[*] الدعامة التاريخية لتكون المجتمع الرأسمالي في إنكلترا (طرد الفلاحين).. لم ينبع من النظام الإقطاعي نفسه، كما يفرضه المنطق الجدلي للمادية التاريخية، فليس النظام الإقطاعي هو الذي ولّد التناقض الذي قضى عليه، ولا العلاقات الإقطاعية هي التي أوجدت ذلك السبب الذي عني به ماركس، وإنما وجد بسبب ازدهار مصانع الصوف من الخارج، ورواج التجارة الرأسمالية بالأصواف.

فالرأسمالية التجارية هي التي دفعت الإقطاعيين إلى الإلقاء بجماهير الفلاحين في

---

(٣٠٢) رأس المال: ق ٢، ج ٣، ص ١٠٩٥. والحاشية للمصدر.

(٣٠٣) الترقيم من (١ ـ ٣) من عندنا ولم يرد في النص وكذلك التشديد.

(٣٠٤) التاريخ الإنكليزي، ص ٥٦. والحاشية للمصدر.

(*) الصواب: عدّه.

أسواق المدينة لا العلاقات الإقطاعية . . .

وهكذا نرى ـ حتى في الصورة التي قدمها ماركس بالذات ـ أن النقيض للعلاقات الاجتماعية، قد تكوّنت أسبابه وشروطه خارج حدود تلك العلاقات، ولم تنبع من نفس[٣٠٥] تلك العلاقات، التي لم تكن لتحقق تلك الشروط لو عزلت عن العوامل والمؤثرات الخارجية»[٣٠٦].

ولكن هل يفوت ماركس الحصيف هذا المأخذ؟

لا، ولا الصدر يفوته أن ينقل بدوره تصحيح ماركس لهذا التحليل:

«وقد أدرك ماركس بعد ذلك، أن عمليات اغتصاب الطبقة الاقطاعية، لا يمكن أن يفسّر على أساسها التراكم الأولي لرأس المال الصناعي، وإنما تفسّر تلك العمليات فقط: كيف وجد السوق الرأسمالي، العمال القادرين على العمل بأجرة، في أشخاص أولئك الفلاحين الذين لفظهم الريف فنزحوا إلى المدينة.

ولهذا حاول أن يعالج المشكلة من جديد، في الفصل الحادي والثلاثين من رأس المال فلم يكتفِ في تفسير التراكم بظروف الرأسمالية التجارية أو الربوية، التي أدت إلى تجمع ثروات ضخمة لدى التجار والربويين، لأنه لا يزال مصراً على أن أساس التراكم هو اغتصاب وسائل الإنتاج، والشروط المادية من المنتجين.

ولهذا اتجه في تفسير التراكم الرأسمالي إلى القول:

«إن اكتشاف مناطق الذهب والفضة في أميركا، وتحويل سكان البلاد الأصليين إلى حياة الرق، ودفنهم في المناجم أو إبادتهم، وبدايات الفتح والنهب لجزر الهند الشرقية، وتحويل أفريقية لنوع من الجحور التجارية لاصطياد الزنوج، هذه هي الطرائق «الغزلية البريئة» للتراكم الأولي، التي تبشّر بالعهد الرأسمالي في فجره»[٣٠٧].

ومرة أخرى نجد ماركس يفسّر ظهور المجتمع الرأسمالي بعامل القوة، بالغزو

---

(٣٠٥) الصواب: «من تلك العلاقات نفسها».

(٣٠٦) ص ١٧٩ ـ ١٨١ اقتصادنا.

(٣٠٧) رأس المال: ص ١١١٦. والحاشية للصدر.

والنهب والاستعمار بالرغم[٣٠٨] من أنها عناصر ليست ماركسية بطبيعتها، لأنها لا تعبّر عن قيم اقتصادية، وإنما تعبّر عن القوة السياسية والعسكرية.

ومن الطريف أن تتناقض الماركسية في هذه النقطة، تبعاً لما يتفتق ذهنها عنه من أسلوب للتخلص من المأزق؛ فنجد رجل الماركسية الأول بعد أن اضطر إلى تفسير نشوء الكيان الرأسمالي في المجتمع بعامل القوة يقول:

«فالقوة هي المولِّد لكل مجتمع قديم آخذ في العمل، إن القوة هي عامل اقتصادي»[٣٠٩].

وهو يريد بهذا التمديد في مفاهيم الأوضاع والتوسع فيها، إعطاء العامل الاقتصادي مدلولاً لا يضيق عن استيعاب كل[٣١٠] العوامل، التي يضطر إلى الاستناد إليها في تحليله.

ونقرأ للماركسية من ناحية أخرى، نصاً آخر عن عامل القوة، على النقيض من ذلك في كتب أنجلز، علمها الفكري الثاني، فقد كتب يقول عن التطورات الرأسمالية:

«يمكن تفسير هذه العملية بأجمعها، بعوامل اقتصادية بحتة، وما من حاجة قط في هذا التفسير إلى اللصوصية (القوة) (التدخل) الحكومي أو السياسي بأي نوع كان.

لا يبرهن تعبير (الملكية المؤسسة على القوة) في هذا الصدد كذلك إلا على أنه عبارة يجترها مغرور، ليغطي على حرمانه من فهم مجرى الأمور الواقعي»[٣١١][٣١٢].

***

وأحسب الآن أننا ــ بعد هذا التجوال فيما بين النصوص ـ استطعنا أن نقدم فكرة بينة عن محاكمة المذهب على أصوله المنهجية أو نقده في العمق.

وإنما أفضنا في ذكر الشواهد لاعتقادنا بخطورة هذه الفقرة وأهميتها.

---

(٣٠٨) الصواب: «على الرغم».

(٣٠٩) رأس المال، ق ٢، ج ٣، ف ٣١، ص ١١١٩. والحاشية للصدر.

(٣١٠) الصواب: «العوامل كلها».

(٣١١) ضد دوهرنك، ج ٢، ص ٣٢. الحاشية للصدر.

(٣١٢) ص ١٨١ ـ ١٨٢ اقتصادنا.

ز ـ ملاحقة الفكرة:

هذه الفقرة هي تتمة للفقرة السابقة، بل هي فرع منها، ولكننا آثرنا إفرادها مستقلة لأنها تنظر إلى الفكرة في سياقها التاريخي والواقعي، وتحاكمها بناءً على هذين المقياسين، بينما الفقرة السابقة «النقد في العمق ـ محاكمة المذهب على أصوله المنهجية» تحاكم الفكرة بناءً على أصولها ومنطلقاتها النظرية في البناء الفكري الذي تكون هذه الفكرة لبنة فيه، وجزءاً منه.

وسنقسم هذه الفقرة إلى:

١ ـ الملاحقة التاريخية:

وهي الملاحقة التي تتابع الفكرة في واقعها التاريخي الذي حدثت فيه أياً كان العصر الذي نتحدث عنه، في الماضي.

ـ المثالية والمادية من منظور ماركسي:

تؤكد الماركسية أن الفلسفة المثالية (وهي توجه فلسفي مقابل للمادية، ينطلق من أولوية الروح أو الوعي، وينظر إلى المادة على أنها شيء ثانوي مشتق)[٣١٣]، هي فلسفة الطبقات الحاكمة، والأقليات المستغِلة. بينما المادية (توجه فلسفي مضاد للمثالية، ينطلق من أولوية المادة (الطبيعة، الواقع الموضوعي) ويعتبر الوعي صفة لها)[٣١٤]، فهي على نقيض ذلك أي أنها فلسفة الطبقات المسحوقة.

ويتساءل الصدر:

«هل يصدق التاريخ هذه المزاعم التي تقررها الماركسية عن الاتجاه الطبقي للمادية والمثالية؟»

ويمكننا أن نأخذ مثالين من التاريخ. من تاريخ المادية على الخصوص، أحدهما: (هيرقليطس)، أكبر فيلسوف للمادية في العالم القديم.

والآخر: (هوبز) الذي يعتبر من أقطاب المادية في الفلسفة الحديثة. أما

(٣١٣) ص ٤٠٣ المعجم الفلسفي المختصر.

(٣١٤) ص ٤٠٤ المعجم الفلسفي المختصر.

(هيرقليطس) فهو أبعد إنسان عن الروح الشعبية التي تسلكها الماركسية في جوهر الفلسفة المادية. فقد كان سليل أسرة نبيلة، لها المنزلة الأولى بين أهل المدينة، وقد شاء له الحظ أن يندرج في مناصبها الكبيرة حتى أصبح حاكم المدينة المسيطر.

وقد كان يعبر دائماً وفي كل[٣١٥] تصرفاته عن نزعته الأرستقراطية، وترفعه عن الشعب واستهانته به، حتى كان يصفه تارة بقوله: (أنعام تؤثر الكلأ على الذهب). وأخرى بقوله (كلاب تنبح كل من لا تعرفه).

هكذا تجسدت ـ في العالم القديم ـ المادية الديالكتيكية في شخص، يمكن أن يوصف بكل شيء إلا بالروح الديمقراطية ومساندة الحكم الشعبي.

بينما كان إمام المثالية في دنيا اليونان (أفلاطون) يدعو إلى فكرة ثورية؟ تتجسد في نظام شيوعي مطلق، ويشجب الملكية الخاصة بكل[٣١٦] ألوانها. فأي الفيلسوفين كان أقرب للثورية، والقيم التحررية في رأي الماركسية؟!

***

و(هوبز) الذي حمل في مطلع عهد النهضة، لواء فلسفة مادية خالصة، معارضاً بها ميتافيزيقية (ديكارت)... لم يكن أحسن حالاً من (هيرقليطس). فقد كان معلماً لأمير من الأسرة المالكة في انكلترا (وهو الذي اعتلى عرش إنكلترا[٣١٧] بعد ذلك باسم، شارل الثاني ١٦٦٠)، وبحكم علاقته هذه، ناهض الثورة الشعبية الكبرى التي فجّرها الشعب الإنكليزي، بقيادة (كرومويل)، اضطر فيلسوفنا المادي، إلى الفرار والالتجاء إلى فرنسا، التي كانت معقلاً قوياً للملكيين.

وهناك استمر في مناصرته الفكرية للملكية المطلقة، ووضع كتابه (التنين) الذي ضمنه فلسفته السياسية، وأكد فيه على سلب أفراد الشعب حرياتهم، وإقامة الملكية على أساس من الاستبداد المطلق. وفي الوقت الذي كانت تؤكد فيه الفلسفة المادية، هذا الاتجاه السياسي، على يد (هوبز)، كانت الفلسفة الميتافيزيقية تقف موقفاً معاكساً، يتمثل في عدة من أبطالها المفكرين، الذين عاصروا (هوبز) كالفيلسوف

(٣١٥) الصواب: «في تصرفاته كلها».

(٣١٦) الصواب: «بألوانها كلها».

(٣١٧) الواجب أن يعتمد شكلٌ واحدٌ لكتابة الاسم الأجنبي.

الصوفي الكبير (باروخ سبينوزا) الذي آمن بحق الشعب في انتقاد السلطة وفي الثورة عليها. ودعا إلى الحكم الديمقراطي قائلاً:

«كلما اتسعت مشاركة الشعب في الحكم، قوي التحابُّ والاتحاد». فأي الفلسفتين كانت تسير في ركاب الأرستقراطية والاستبداد؟! فلسفة (هيرقليطس) الأرستقراطي، أم فلسفة (أفلاطون) واضع كتاب «الجمهورية»؟

فلسفة (هوبز) الاستبدادي، أم فلسفة (سبينوزا) القائل بحق الشعب في الحكم؟»(٣١٨).

***

ـ الدين:

تفسّر الماركسية الدين تفسيراً طبقياً اقتصادياً، بوصفه بنية من «البنى الفوقية» التي تستند إلى «البنى التحتية» في المجتمع والتي هي العوامل الاقتصادية:

«ولا تكتفي الماركسية بتفسير الدين تفسيراً طبقياً اقتصادياً، بل تذهب إلى أكثر من هذا، فتحاول أن تفسّر تطوّره على أساس اقتصادي أيضاً.

فكل شعب حين تطورت ظروفه الاقتصادية، وأتاحت له إقامة مجتمع قوي مستقل، كانت الآلهة التي يعبدها قومه آلهة قومية، لا تتجاوز سلطتها حدود الأراضي القومية المدعوة إلى حمايتها.

وبعد أن تلاشت قوميات هذه الشعوب، بالاندماج في إمبراطورية عالمية هي الإمبراطورية الرومانية، ظهرت الحاجة إلى دين عالمي أيضاً. وكان هذا الدين العالمي، هو المسيحية، التي أصبحت ديناً رسمياً للدولة، بعد مرور (٢٥٠) عاماً على نشأتها.

وتكيفت المسيحية بعد ذلك بالظروف الإقطاعية، وحين بدأت تتعارض بشكلها الكاثوليكي مع القوى البورجوازية المتنامية، ظهرت حركة الإصلاح الديني البروتستانتية(٣١٩)(٣٢٠).

---

(٣١٨) ص ١٢٨ ـ ١٣٠. اقتصادنا.

(٣١٩) راجع لورفيغ فيورباخ ص ١٠٣ ـ ١٠٥. والحاشية للصدر.

(٣٢٠) ص ١١٦ اقتصادنا.

هذه هي خلاصة تفسير الماركسية لتطور الدين (والمسيحية خاصة)، اقتصادياً.

ويقف باحثنا ليفحص هذا التفسير، ويبحث مصداقيته في ضوء الملاحقة التاريخية فيكتب:

«ونلاحظ في هذا المجال، أن المسيحية أو البروتستانتية، لو كانت تعبيراً عن الحاجات الموضوعية المادية، التي تشير إليها الماركسية، لكان من الطبيعي[٣٢١] أن تولد المسيحية وتنمو في قلب الامبراطورية الرومانية الآخذة بزمام القيادة العالمية، وأن تنشأ حركة الإصلاح الديني في أكثر المجتمعات الأوروبية تطوراً من الناحية البورجوازية.

مع أن الواقع التاريخي يختلف عن ذلك تماماً.

فالمسيحية لم تنشأ في نقاط التمركز السياسي، ولم تولد في أحضان الرومان الذين بنوا الدولة العالمية، وكانوا يعبرون في نشاطاتهم عنها، وإنما نشأت بعيدة عن ذلك كله، في إقليم من الأقاليم الشرقية المستعمرة للرومان، ونمت بين شعب يهودي مضطهد، لم يكن - منذ استعمرته الإمبراطورية على يد القائد الروماني (بمبي) قبل الميلاد بستة عقود - يحلم إلا بالاستقلال القومي، وتحطيم الأغلال التي تربطه بالمستعمرين، الأمر الذي كلفه كثيراً من الثورات، وعشرات الألوف من الضحايا، خلال تلك العقود الستة، فهل كانت ظروف هذا الشعب المادية والسياسية والاقتصادية جديرة بأن تتمخض عن الدين العالمي، الذي يلبي حاجات الامبراطورية المستعمرة؟

***

وحركة الإصلاح الديني، التي نشأت عن طلائع التحرر الفكري في أوروبا، هي الأخرى لم تكن وليدة القوى البورجوازية، وإن حصلت منها البورجوازية على مكاسب، غير أن هذا لا يعني أنها بوصفها أيديولوجية معينة قد نشأت عن مجرد التطور الاقتصادي البورجوازي. وإلا لكانت انكلترا أجدر بها من البلاد التي انبثقت عنها حركة الاصلاح، لأن البورجوازية في انكلترا، كانت أقوى منها في أي بلد أوروبي آخر.

والتطور الاقتصادي والسياسي الذي أحرزته خلال ثورات، منذ عام (١٢١٥) جعلها في موضع لا تصل إلى مستواه البلدان الأخرى، وبالرغم[٣٢٢] من ذلك لم يظهر

---

(٣٢١) الصواب: «الطبعي».

(٣٢٢) الصواب: «وعلى الرغم».

«لوثر» في إنكلترا استجابة للوعي البورجوازي فيها، وإنما ظهر بعيداً عنها ومارس نشاطه ودعوته في ألمانيا.

كما ظهر في فرنسا الزعيم الثاني للحركة في شخص (كالفن) البروتستانتي العنيد، الذي جرت في فرنسا على عهده عدة مذابح واشتباكات مروعة، بين الكاثوليك والبروتستانت، ووقف الأمير الألماني (وليم أورانج) يدافع عن الحركة الجديدة بجيش جرار.

صحيح أن إنكلترا ـ بعد ذلك ـ تبنت البروتستانتية رسمياً، ولكنها لم تكن ـ بحال ـ من نسيج وعيها البورجوازي، وإنما كانت نتيجة وعي عاش في بلاد إقطاعية.

***

وإذا أخذنا فكرة الماركسية، عن التطور التاريخي للأديان، لنطبقها على الإسلام، الدين العالمي الآخر، لوجدنا مدى التناقض الفاضح، بين الفكرة والواقع.

فلئن كانت في أوروبا دولة عالمية، تتطلب ديناً عالمياً، فلم تكن في جزيرة العرب دولة عالمية، بل لم تكن توجد دولة قومية، تضم الشعب العربي، وإنما كان العرب موزعين فئات متعددة، وكان لكل قبيلة إلهها الذي تؤمن به، وتتذلل إليه وتصنعه من الحجر ثم تدين له بالطاعة والعبودية.

فهل كانت الظروف المادية والسياسية تدعو إلى انبثاق دين عالمي واحد، من قلب تلك الجزيرة المبضعة، وهي بعد لم تعرف كيف تدرك وجودها كقوم[٣٢٣] وشعب، فضلاً عن أن تعي وحدة من نمط أرقي تتمثل في دين واحد يوحد العالم برمته؟!

وإذا كانت الآلهة الدينية تتطور من آلهة قومية إلى إله عالمي، تبعاً للحاجات المادية والأوضاع السياسية، فكيف طفر العرب من آلهة قبلية يصنعونها بأيديهم إلى إله عالمي دانوا له بأعلى درجات التجريد؟!»[٣٢٤].

***

(٣٢٣) الصواب: «قوماً وشعباً» أو «بوصفها قوماً وشعباً» أو «بما هي قوم وشعب».

(٣٢٤) ص ١١٦ ـ ١١٨ اقتصادنا.

ـ التأميم :

ويتلخص مضمـون التأميم المذهبي في «محو الملكيـة الخاصـة، وتتـويج المجمـوع بملكية وسائل الإنتـاج في البلاد، ليصبح كل فرد ـــ في نطاق المجموع ـ مـالكاً لثروات البلاد كلها كما يملكها الآخرون»[٣٢٥].

ويلاحق لنا الصدر مفهوم التأميم مذهبياً، من خلال النصين التاليين:

«وليس التأميم في الاشتراكية الماركسية حدثـاً فريداً في التاريخ، فقد وقعت تجارب سـابقة لفكـرة التأميم عبر التـاريخ، إذ قـامت بعض الدول القـديمـة بتأميم كل[٣٢٦] وسـائل الإنتـاج، وحصلت بسبب ذلك على مكـاسـب تشـابـه تمامـاً المكـاسب التي حصلت عليها الاشتراكية الماركسية في تجربتها.

ففي بعض الممالك الهلنسيـة، وفي مصر خـاصـة اتبعـت الـدولـة مبـدأ التأميم، وأخضعت الإنتاج والمبادلة لاشرافها وتـولت بنفسها إدارة معظم فروع الإنتاج، فجلب هذا للدولة فوائد كبيرة، ولكنه حيث كان ينفذ في إطار سلطة فرعونية مطلقة، لم يستطع بعد ذلك أن يخفي جـوهره. فإن التأميم في ظل سلطـة مطلقة تنشيء الملكيـة الجماعية لتـوسعة الإنتـاج لا يمكن أن يؤدي واقعيـاً إلا إلى تملك السلطـة نفسها، وتحكمهـا في الممتلكـات المؤممة. . ولهذا ظهـرت في التجـربة القـديمـة خيـانة الموظفين، واستبـداد السلطـة التي كـانت تتجسـد في شخص الملـك، حتى قفـز الملك إلى درجــة (إلـه) وأصبحت القوى الهائلة تنفق كلهـا لحساب هذا الإله الحاكم، وتحقيق رغبـاته من بناء المعابد والقصور والقبور.

ولم يكن من الصـدفـة أن تقترن تجربـة التأميم في أقـدم العهود الفـرعـونيـة بنفس الظواهر[٣٢٧] التي اقترنت بها تجربـة التأميم الماركسيـة في العصر الحديث من التقـدم في حركة الإنتاج، وتمتع السلطة بقوة تشتد وتنمو بشكل هائل، وانحرافها واستبدادها بعد ذلك بالثروة المؤممة»[٣٢٨].

---

(٣٢٥) ص ٢٣٨ اقتصادنا.

(٣٢٦) الصواب: «وسائل الإنتاج كلها».

(٣٢٧) الصواب: «بالظواهر نفسها».

(٣٢٨) ص ٢٣٩ ـ ٢٤٠ اقتصادنا.

إذن: حدثت تجربة التأميم في مصر الفرعونية والهلنستية كما يبرزها الشاهد المذكور.

***

أما النص الثاني، فهو يصف لنا الإجراءات الاشتراكية ـ ومن ضمنها التأميم ـ التي اتخذها عدد من أباطرة الصين القديمة:

«بل إن الأفكار الاشتراكية بلغت قبل ألفين من السنين، من النضج والعمق في ذهنية كبار المفكرين السياسيين، درجة أتاحت لها مجالاً للتطبيق كما يطبقها الإنسان السوفياتي اليوم، مع بعض الفروق.

فهذا (وو ـ دي) أعظم الأباطرة الذين حكموا الصين من أسرة (هان) كان يؤمن في ضوء خبرته وتجاربه بالاشتراكية، باعتبارها النظام الأصلح. فقام بتطبيقها عام (١٤٠ ـ ١٨٧ ق. م)، فجعل موارد الثروة الطبيعية ملكاً للأمة، وأمّم صناعات استخراج الملح والحديد وعصر الخمر.

وأراد أن يقضي على سلطان الوسطاء والمضاربين في جهاز التجارة، فأنشأ نظاماً خاصاً للنقل والتبادل تشرف عليه الدولة، وسعى بذلك للسيطرة على التجارة، حتى يستطيع منع تقلّب الأسعار الفجائي. فكان عمال الدولة هم الذين يتولون شؤون نقل البضائع وتوصيلها إلى أصحابها في جميع أنحاء البلاد[٣٢٩]، وكانت الدولة نفسها تخزّن ما زاد من السلع على حاجة الأهلين، وتبيعها إذا أخذت أثمانها في الارتفاع فوق ما يجب، كما تشتريها إذا انخفضت الأسعار. وشرع يقيم المنشآت العظيمة، ليوجد بذلك عملاً لملايين الناس الذين عجزت الصناعات الخاصة عن استيعابهم.

وكذلك اعتلى العرش في بداية التاريخ المسيحي (وانج مانج)، فتحمس بإيمان لفكرة إلغاء الرق، والقضاء على العبودية ونظام الاقطاع، كما آمن الأوروبيون في بداية العصر الرأسمالي..

وألغى الرق، وانتزع الأراضي من الطبقة الإقطاعية وأمّم الأرض الزراعية، وقسمها قِسَماً متساوية ووزعها على الزرّاع وحرّم بيع الأراضي وشراءها ليمنع بذلك من عودة

(٣٢٩) الصواب: «في أنحاء البلاد جميعها».

الأمـلاك الـواسعـة إلى مـا كـانت عليـه من قبـل، وأمّم المنـاجم وبعض الصنـاعـات الكبرى»[٣٣٠].

***

وما يهمنا في النصين الآنفين هـو فكرة التأميم وكونها موجـودة في التاريخ القديم، دون غيرها.

***

الظروف التجارية ودور مكة التاريخي:

أمـا في مجال مـلاحقة الصـدر هـذا الـربط بين الظـروف التجاريـة، وبين الـدور التاريخي الجبار الذي قامت به «أم القرى» يكتب «بـاحثنا» من خلال طرح فكرة الوعي الإسلامي لقضايا العدالة الاجتماعية:

«يقـولون: إن هـذا الوعي، وهـذا الانقـلاب الاجتماعي، بل هذا المد الإسـلامي الهائل الذي امتد إلى تاريخ العالم كله.. كان نتيجة للنمو التجاري وللأوضاع التجارية في مكة، التي كانت تتطلب إنشاء دولـة ثابتة وتدعيمها بكل[٣٣١] متطلباتها الاجتماعية والفكرية التي تلائم الوضع التجاري السائد!!

وحقاً إنه تفسير طريف، أن يفسر هذا التحـول التاريخي الشامل في حياة الإنسان كلها بالظروف التجارية لبلدة من بلاد جزيرة العرب.

ولا أدري كيف سمحت الظروف لمكه بهذا الدور التاريخي الجبار، دون غيرها من البلاد العـالمية والعربيـة، التي شهدت مدنيـات أضخم وشروطاً ماديـة أرقى، وكانت تفوق مكة في ظروفها السياسية والاقتصادية؟!

أفلم يكن من المحتوم في المنطق المادي للتـاريخ أن ينبثق التطور الاجتماعي الجديد من تلك البلاد؟!

---

(٣٣٠) ص ١٩ ـ ٢١ المدرسة الإسلامية ـ الإنسان المعـاصر والمشكلة الاجتماعية. وقد سبق أن استشهدنا بهذا النص في سمة «التكامل» فقرة «العقلية التاريخية» ولكن بقراءة مختلفة له.

(٣٣١) الصواب: «وتدعيمها... والفكرية كلها».

إنسان سوى، بـدون تنمية خاصة لجهـازه العضوي والذهني، كعمل الحمّال. والعمل المركّب، هو العمل الـذي تستخدم فيه الإمكانيـات والخبرة، التي اكتسبت عن طريق عمل سابق كأعمال المهندس والطبيب.

فالمقياس العام للقيمة التبادلية هو العمل البسيط.

ولما كان العمل المركب عملاً بسيطاً مضاعفاً، فهو يخلق قيمة تبادلية أكبر مما يخلقه العمل البسيط المجرد. فـالعمل في أسبوع، الذي ينفقه المهندس الكهـربائي على صنع جهاز كهربـائي خاص، أضخم من عمل أسبوع ينفقـه الحمّال على حمل الأثقال، نظراً إلى مـا يتضمنه عمل المهنـدس من جهد وعمل سـابق، بذل في سبيل اكتسـاب الخبرة الهندسية الخاصة.

ولكن هل يمكن أن نفسّر الفرق بين العمل الفني وغيره على هذا الأساس؟ إن هذا التفسير الماركسي للتفـاوت بين عمل المهنـدس الكهـربـائي، وعمل العـامل البسيط يعني:

أن المهندس الكهربائي إذا أنفق عشرين سنة مثلاً، في سبيل الظفر بدرجة علمية، وخبرة فنية في الهنـدسة الكهـربائية، ومـارس العمل بعد ذلك عشرين سنـة أخرى. . يحصل على قيمة لمجموع نتاجه الذي أنجزه خلال العقدين، تساوي القيمة التي يخلقها الحمّال عن طريق مشاركته في الإنتاج بحمل الأثقال خلال أربعة عقود، وبمعنىً آخر:

أن يومين من عمل الحمّال الذي يسـاهم في الإنتاج بطريقته الخاصة، تعـادل يوماً واحداً من عمل المهندس الكهربائي، لما يتضمنه هذا اليوم من عمل دراسي سابق.

فهل هذا هو الواقع الذي نشـاهده في مجرى الحياة الاقتصادية؟ أو هل يمكن لأي سوق أو دولة، الموافقـة على مبادلة إنتاج يومين من عمل العـامل البسيط بنتاج يوم من عمل المهندس الكهربائي؟!

ولا شك أن من حسن حظ الاتحاد السـوفياتي، أنـه لا يفكـر في الأخذ بـالنظريـة الماركسيـة عن العمل البسيط والمركب، وإلا مُني بـالدمـار إذا أعلن استعداده لإعطـاء مهندس، في مقابل كل عاملين بسيطين.

ولـذلك نجد العـامل الفني في روسيا، قـد يزيـد راتبه على راتب العـامل البسيط

بعشرة أضعاف أو أكثر، بالرغم[٣٣٦] من أنه لم يقضِ تسعة أضعاف عَمر العامل البسيط في الدراسة، بالرغم[٣٣٧] من توفر الكفاءات الفنية في روسيا بالكمية المطلوبة، كتوفر القوى العاملة البسيطة كذلك.

فمرد الفرق إذن إلى قانون القيمة وليس إلى ظروف العرض والطلب، وهو فرق كبير لا يكفي لتفسيره إدخال العمل السابق في تكوين القيمة»[٣٣٨].

***

والتناقض الطبقي ليس هو الرئيسي بين أشكال التناقض الاجتماعي، فالصدر بيّن لنا هذه المقولة، من خلال ملاحقة فكرة التناقض واقعياً، في نص مطوّل:

صيغ٣٧«وليس التناقض الطبقي هو الشكل الوحيد من أشكال التناقض، هناك كثيرة للتناقض على الساحة الاجتماعية، وليس التناقض الطبقي هو التناقض الرئيسي بالنسبة إلى تلك الأشكال، وإنما كل[٣٣٩] هذه الأشكال من التناقض على الساحة الاجتماعية، هي وليد تناقض رئيسي وهو جدل الإنسان، هو الجدل المخبوء في داخل محتوى الإنسان، ذاك هو التناقض الرئيس الذي يفرز دائماً وأبداً صيغاً متعددة من التناقض.

تعالوا نلاحظ ونقارن بين هذه النظرة الضيقة، وبين واقع التجربة البشرية المعاصرة لنرى أي النظرتين أكثر انطباقاً على العالم الذي نعيشه، ونرى ماذا كنا نتوقع؟ ماذا كنا ننتظر؟ لو كانت هذه النظرة وكان هذا التفسير للتناقض، لو كان صحيحاً وواقعياً، ماذا كنا ننتظر؟ وماذا كنا نتوقع؟

ـ كنا ننتظر ونتوقع أن يزداد يوماً بعد يوم التناقض الطبقي والصراع بين الطبقة الرأسمالية، والطبقة العاملة في المجتمعات الأوروبية الصناعية التي تطورت فيها الآلة تطوراً كبيراً. كان من المفروض أن هذه المجتمعات كانكلترا والولايات الأميركية المتحدة وفرنسا والمانيا أن يشتد فيها التناقض الطبقي والصراع يوماً بعد يوم، ويتزلزل النظام

(٣٣٦) و (٣٣٧) الصواب: «على الرغم».

(٣٣٨) ص ٢٠١ـ٢٠٢ اقتصادنا.

(٣٣٩) الصواب: «.. الأشكال كلها».

الرأسمالي المستغِل ويتداعى يوماً بعد يوم.

ـ كنا نترقب أن تتضاعف النقمة، أن يشتد إيمان العامل الأوروبي والعامل الأمريكي بالثورة وبضرورة الثورة وبأنها هي الطريق الوحيد[٣٤٠] لتصفية هذا التناقض الطبقي.

هذا ما كنا ننتظره لو صحّت هذه الأفكار عن تفسير التناقض.

لكن ماذا وقع خارجاً؟

ما وقع خارجاً هو عكس ذلك تماماً:

نرى وبكل أسف أن النظام الرأسمالي في الدول الرأسمالية المستغِلة، يزداد ترسخاً يوماً بعد يوم، ويزداد تمحوراً وعملقة يوماً بعد يوم، لا تبدو عليه بوادر الانهيار السريع، تلك التمنيات الطيبة التي تمناها ثوارنا الماديون لانكلترا، وللدول المتقدمة صناعياً، تمنوا لها الثورة في أقرب وقت بحكم التطور الآلي والصناعي فيها، تلك التمنيات تحولت إلى سراب، بينما تحققت هذه النبوءات بالنسبة إلى بلاد لم تعش تطوراً آلياً، بل لم تعش تناقضاً طبقياً بالمعنى الماركسي لأنها لم تكن قد دخلت الباب العريض الواسع للتطور الصناعي من قبيل روسيا القيصرية، والصين.

من ناحية أخرى، هل ازداد العمال بؤساً وفقراً؟ هل ازدادوا استغلالاً؟ لا بالعكس، العمال ازدادوا رخاءً، ازدادوا سعة، أصبحوا مدللين من قبل الطبقة الرأسمالية المستغِلة، العامل الأمريكي يحصل على ما لا يطمع به إنسان آخر يشتغل بكدِّ يمينه، ويقطف ثمار عمله في المجتمعات الاشتراكية الأخرى.

هل ازدادت النقمة لدى الطبقة العاملة؟

العكس هو الصحيح، العمال، الهيئات التي تمثل العمال في الدول الرأسمالية المستغِلة تحولت بالتدريج، أكثر هذه الهيئات تحولت إلى هيئات ذات طابع شبه ديمقراطي، تحولت إلى أشخاص لهم حالة الاسترخاء السياسي، تركوا هموم الثورة، تركوا منطق الثورة، أصبحوا يتصافحون يداً بيد مع تلك الأيدي المستغِلة، مع أيدي الطبقة الرأسمالية، أصبحوا يرفعون شعار تحقيق حقوق العمال عن طريق النقابات، وعن

(٣٤٠) الصحيح: «الطريق الوحيدة».

طريق البرلمانات، وعن طريق الانتخابات، هذه الحالة هي حالة الاسترخاء السياسي، كل هذا وقع في هذه الفترة القصيرة من الزمن التي نحسها، كيف وقع هذا كله؟

هل كان كارل ماركس سيء الظن إلى هذه الدرجة بهؤلاء الرأسماليين، بهؤلاء المجرمين والمستغِلين، بحيث تنبأ بهذه النبوءات، ثم ضاعت هذه النبوءات كلها فلم يتحقق شيء منها؟

هل كان هذا سوء ظن من ماركس لهؤلاء المستغلين؟

هل إن هؤلاء الرأسماليين المستغلين دخل في نفوسهم الرعب من ماركس ومن الماركسية، ومن الثورات التحررية في العالم؟

هل دخل في أنفسهم الرعب فحاولوا أن يتنازلوا عن جزء من مكاسبهم خوفاً من أن يثور العامل عليهم؟

هل إن المليونير الأمريكي يخالج ذهنه أي شبح من خوف من هذه الناحية؟

أشد الناس تفاؤلاً بمصائر الثورة في العالم لا يمكنه أن يفكر في أن ثورة حقيقية على الظلم في أمريكا يمكن أن تحدث قبل مئة سنة من هذا التاريخ[٣٤١].

فكيف يمكن أن نفترض أن المليونير الأمريكي أصبح أمامه شبح الخوف والرعب وعلى أساس هذا الشبح تنازل عن جزء من مكاسبه؟

هل إنه دخلت إلى قلوبهم التقوى فجأة، استنارت قلوبهم بنور الإسلام الذي أنار قلوب المسلمين الأوائل الذين كانوا لا يعرفون حداً للمشاركة والمواساة، والذين كانوا يشاطرون إخوانهم غنائهم وسراءهم وضراءهم؟ هل تحول هؤلاء بين عشية وضحاها إلى مسلمين، إلى قلوب مسلمة؟ لا. . لم يتحقق شيء من ذلك.

لا كارل ماركس كان سيء الظن بهؤلاء، كان ظنه منطبقاً على هؤلاء انطباقاً تاماً.

ولا أن هؤلاء أرعبهم شبح العامل فتنازلوا من أجل إسكاته.

ولا أن قلوبهم خفقت بالتقوى، لم تعرف التقوى ولن تعرف التقوى لأنها انغمست في لذات المال وفي الشهوات.

---

(٣٤١) ألقيت هذه المحاضرة عام ١٣٩٩ هـ (٢٥ جمادى ٢).

لم يتحقق شيء من ذلك، إذن ماذا وقع؟ وكيف نفسر هذا الذي وقع؟

هذا الذي وقع في الحقيقة كان نتيجة تناقض آخر عاش مع التناقض الطبقي منذ البداية، لكن ماركس والثوار الذين ساروا على هذا[٣٤٢] الطريق، لم يستطيعوا أن يكتشفوا ذلك التناقض، ولهذا حصروا أنفسهم في التناقض الطبقي، في التناقض بين المليونير الأمريكي والعامل الأمريكي، بين الغني الإنكليزي والعامل الإنكليزي، ولم يدخلوا في الحساب التناقض الآخر الأكبر الذي أفرزه جدل الإنسان الأوروبي، فغطى على هذا التناقض الطبقي، بل جنده، بل أوقفه إلى فترة طويلة من الزمن.

ما هو هذا التناقض؟

نحن بنظرتنا المنفتحة يمكننا أن نبصر ذلك التناقض، أن نضع إصبعنا على ذلك التناقض، لأننا لم نحصر أنفسنا في إطار التناقض الطبقي، بل قلنا: إن جدل الإنسان دائماً يفرز أي شكل من أشكال التناقض الاجتماعي، ذلك التناقض الآخر وجد فيه الرأسمالي المستغل الأوروبي والأمريكي، وجد فيه أن من طبيعة هذا التناقض أن يتحالف مع العامل، مع من يستغله لكي يشكل هو والعامل قطباً في هذا لتناقض، لم يعد التناقض تناقضاً بين الغني الأوروبي والعامل الأوروبي، بل إن هذين الوجودين الطبقيي تحالفا معاً وكونا قطباً في تناقض أكبر بدأ تاريخياً، منذ بدأ ذلك التناقض الذي تحدث عنه ماركس.

لكن ما هو القطب الآخر في هذا التناقض؟

القطب الآخر في هذا التناقض هو أنا وأنت، هو الشعوب الفقيرة في العالم، هو شعوب ما يسمى بـ «العالم الثالث»، هم شعوب آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية، هذه الشعوب هي التي تمثل القطب الثاني في هذا التناقض.

إن الإنسان الأوروبي بكلا وجوديه الطبقيين تحالف وتمحور من أجل أن يمارس صراعه واستغلاله لهذه الشعوب الفقيرة، وقد انعكس هذا التناقض الأكبر، انعكس اجتماعياً من خلال صيغ الاستعمار المختلفة التي زخرت بها الساحة التاريخية، منذ خرج الإنسان الأوروبي والأمريكي من دياره ليفتش عن كنوز الأرض في مختلف أرجاء العالم، ولينهب الأموال بلا حساب من مختلف البلاد والشعوب الفقيرة، هذا التناقض

(٣٤٢) الصواب: «هذه الطريق».

غطى على التنـاقض الطبقي، بل جمد التنـاقض الطبقي، لأن جدل الإنسـان من وراء هذا التناقض كان أقوى من جدل الإنسان من وراء ذلك التناقض، والثراء الهائل الذي تكدس في أيـدي الطبقة الـرأسمالية في الدول الـرأسمالية لم يكن كلـه، بل ولا معظمه، نتاج عرق جبين العـامل الأوروبي والأمريكي، وإنما كان نتاج غنائم حـرب، كان نتاج غنـائم غـارات، غارات على هـذه البـلاد الفقيرة، على بـلاد أخرى استطـاع الإنسـان الأبيض أن يغزوها وأن ينهبها، هذا النعيم الـذي تغرق فيه تلك الدول، ليس من عرق جبين العامل الأوروبي، ليس من نتاج التناقض الطبقي بين الرأسمالي والعامل وإنما هذا النعيم:

هو من نفط آسيـا وأمريكا اللاتينيـة، هو من ألماس[٣٤٣] تنزانيا، هـو من الحديد والرصـاص والنحاس واليـورانيوم في مختلف بلاد أفـريقيا، هو مـن قطن مصر، هو من تنبـاك لبنـان، هو مـن خمر الجزائر، نعم من خمر الجزائر، لأن الكـافر المستعمـر الـذي استعمر الجزائر حـول أرضها كلهـا إلى بستان عنب لكي يقطف هـذا العنب ويحوّله إلى خمر ليسكر به العمال، وليشعر أولئك العمال بالنشوة والخيلاء لأنهم يشربون خمر الجزائر، يقطفون عنب الجزائر فيحولونه إلى خمر!

نعم ذلك النعيم كله من هذه المصـادر، من هذه الينابيع، سكروا على خمر الجزائر ولم يسكروا على عرق جبين العامل الفرنسي أو الأوروبي أو الأمريكي.

إذن: التنـاقض الذي جمّد ذلك التنـاقض والـذي أوقف ذلك التنـاقض هو هـذا التنـاقض بين المحور الـرأسمالي ككل[٣٤٤] بكلتـا طبقتيـه ومـا بين الشعـوب الفقيرة في العالم.

من خلال هذا التناقض، وجد الرأسمالي الأوروبي والأمريكي، أن من مصلحته أن يقاسم العامل شيئاً من هذه الغنائم التي نهبها مني ومنك، التي نهبها من فقراء الأرض والمستضعفين في الأرض، وأن من مصلحته أن يعطي نعمة منها، أن يسكر هو ويسكر العمال بخمـر الجزائر، أن يتـزين بماس تنـزانيا، ويتـزين العـامل أو زوجتـه بماسـة من ماسات تنزانيا.

---

(٣٤٣) الصواب: «ماس».

(٣٤٤) الصواب: «كلاً» أو «بوصفه كلاً».

ولهذا نرى أن العـامل بدأت حياته تختلف عن نبـوءات ماركس، ليس ذلك لأجل كرم طبيعي في الرأسمالي الأوروبي والأمريكي، وليس التقوى، وإنما هي غنيمة كبيرة كان من المفروض أن يعطـي جزءاً منها لهذا العـامل، والجزء وحده يكفي لأجل تحقيـق هذا الرفاه بالنسبة إلى هذا العامل الأوروبي والأمريكي»(٣٤٥).

****

ونكون بهذا استوفينا ما نريد قوله عن ملاحقة الفكرة بقسميها:

الملاحقة التاريخيـة، والملاحقة الواقعية، اللـذين يجمعهما حملهما على محور الزمن، الماضي في الأول، والراهن في الثاني.

****

ج ـ الاستنتاج التحليلي:

يعرض «فيلسوفنا» في كتاب الأسس، موقف المنطق الأرسطي من الاستقراء الكامل وإيمان هـذا المنطق بـه، والتأكيـد على قيمته المنطقيـة، وكـونـه على مستوى الطـريقـة القياسية في الاستنباط، وفي نهاية عرضه هذا، يخلص إلى النتائج التالية: «والنتائج الت نخرج بها من هذا البحث هي كما يلي:

أولاً: إن الاستقراء الكـامل، لا يدخل في الموضـوع الأساس الـذي ندرسـه في هذا الكتاب.

ثانياً: إن الدليل الاستقرائي إذا قام على أساس الاستقراء الكامل، يؤدي إلى العلم بالنتيجة، لأنها لازمة للاستقراء الكامل لزوماً منطقياً.

ثالثاً: الاستقراء الكامل لا يمكن أن يعتبر(٣٤٥) برهاناً بالمعنى الأرسطي لعدم قدرته على اكتشاف العلّة.

رابعاً: إن الاستدلال بـالاستقراء الكامل، صحيح من الناحية الصـورية منطقياً،

---

(٣٤٥) ٢١١ ـ ٢٢٠ المدرسـة القرآنيـة ـ عناصر المجتمع في القـرآن الكريم. ويلاحظ على هـذا الشاهـد كثرة التكـرار في عباراتـه، والسبب أنـه منقـول عن شريط مسجل لمحـاضرة من محاضرات ألقـاها السيـد، وأفرغت كما هي في «المدرسة القرآنية».

(٣٤٥) الصواب: يُعَدُّ.

وليس من قبيل الاستدلال على الشيء بنفسه .

خامساً : إن الاستقرار الكامل لا يمكن أن يتوفر في القضايا الكلية في العلوم»[٣٤٦] .

*****

الدليل الاستقرائي عند صاحب الاسس له مرحلتان :

- مرحلة التوالد الموضوعي ، وهي (المرحلة الاستنباطية) .

- مرحلة التوالد الذاتي .

ويكتب «فيلسوفنا» عن المرحلة الذاتية ، وكونها تكفل إثبات اليقين الموضوعي ليصل بعد ذلك إلى الاستنتاج التالي :

«وإذا درسنا الدليل الاستقرائي في ضوء ذلك كله ، نجد أن درجة التصديق للقضية الاستقرائية التي يحددها في مرحلته الاستنباطية : هي درجة موضوعية لأنها مستنبطة دائماً من درجات موضوعية أخرى للتصديق ، غير أن هذه الدرجة هي أقل من اليقين دائماً ، لأن درجة التصديق بالقضية الاستقرائية المستنبطة من الدرجات الأخرى للتصديق وفق المرحلة الإستنباطية للدليل الاستقرائي ، لا يمكن أن تبلغ أعلى درجة للتصديق وهي الجزم واليقين ، لأن هناك قيمة احتمالية صغيرة دائماً تمثل الخلاف ، فلا يمكن - إذن - أن يحصل التصديق الاستقرائي على أعلى درجة بوصفها درجة موضوعية مستنبطة .

ويبقى أمام الدليل الاستقرائي — لكي يبرر ذلك — أن يفترض أن التصديق الاستقرائي يحصل على أعلى درجة بوصفها درجة موضوعية أوليّة ، أي معطاة عطاءً مباشراً .

وهذا الافتراض مصادرة مثل المصادرة التي تحتاجها أي عملية استنباطية لأن أي دليل استنباطي يتوقف - كما عرفنا سابقاً - على افتراض مصادرة مؤداها :

أن هناك درجات موضوعية للتصديق معطاة بصورة مباشرة دون أن تكون مستنبطة

---

(٣٤٦) ص ٢٣ - ٢٤ الأسس .

من درجات أخرى»[٣٤٧].

*****

ينقسم الاحتمال قسمين:

الاحتمال الواقعي، والاحتمال الافتراضي:

ولدى شرح هذين القسمين يكتب صاحب الأسس:

«يمكن التمييز بسهولة بين العبارتين التاليتين:

عبارة نقولها حينما نأخذ عراقياً معيناً ولا ندري هل هو ذكي أو لا فنقول:

من المحتمل بدرجة كذا أن يكون ذكياً.

وعبارة نقولها: حينما نفترض عراقياً فنقول:

إذا كان الإنسان عراقياً فمن المحتمل بدرجة كذا أن يكون ذكياً.

فالعبارة الأولى تتحدث عن احتمال واقعي وشك حقيقي . . .

والعبارة الثانية تتحدث عن احتمال افتراضي أي عن يقين في صورة شك»[٣٤٨].

«ونطلق على الشك الحقيقي الذي تتحدث عنه العبارة الأولى اسم الاحتمال الواقعي، وعلى اليقين المتخذ صورة الشك الذي تتحدث عنه العبارة الثانية اسم الاحتمال الافتراضي. وعلى هذا الأساس قد ينشأ التصور التالي: وهو أن الاحتمال الرياضي الذي يستهدف التعريف تفسيره إنما هو الاحتمال الافتراضي دون الاحتمال الواقعي.

لأن الاحتمال الرياضي بوصفه قضية مستخلصة من المبادىء الرياضية لا بد أن يكون قضية يقينية، تكفي تلك المبادىء لاستنتاجها، والاحتمال الواقعي ليس كذلك فإنه قضية احتمالية مشكوكة ترتبط بدرجة جهلنا بالظروف ذات الصلة، فنحن قضية احتمالية نشير إلى عراقي معين ونقول:

من المحتمل بدرجة ٢/ ١ أن يكون هذا ذكياً، نتحدث عن قضية مشكوكة، ولا

---

(٣٤٧) ص ٢٣١ _ ٢٣٢ الأسس.

(٣٤٨) ص ١٦٧ الأسس.

يتولـد شكنا هـذا من المبادىء الريـاضية، بل من طبيعة جهلنـا بالظـروف ذات الصلة بالذكاء سلباً وإيجاباً.

وأمـا الاحتمال الافتراضي فهـو قضيـة يقينيـة مستنتجـة من المبـادىء الـريـاضيـة وبديهيات[٣٤٩] نظـرية الاحتمال، استنتـاجـاً، ولا تـرتبط هذه القضيـة بأي درجـة من الجهل، ولهذا يمكن لله ـ سبحانه ـ مثلاً أن يقررها كما نقررها.

فالاحتمال الرياضي إذن: هو الاحتمال الافتراضي لا الواقعي، والتعريف يستهدف تفسير الاحتمال الافتراضي لا الاحتمال الواقعي.

ولكني أرى أن الاحتمال الـواقعي يشتمل دائماً على قضيتين، فنحن حينما نشير إلى فرد عراقي معين ونقول:

من المحتمل بدرجة ٢/ ١ أن يكون ذكياً، نقرر في الواقع قضيتين لا قضية واحدة. الأولى: أن ذكاء هذا الفرد محتمل بدرجة ٢/ ١.

والثانية: أنّه كلما كانت درجة العلم والجهل بـالظروف ذات الصلة بذكاء الإنسان العراقي سلبـاً وإيجاباً هي درجة علمنـا وجهلنا بالظروف ذات الصلـة بذكاء هـذا الفرد المعين كانت درجة احتمال ذكائه ٢/ ١.

والقضية الأولى تقريرية: تنبىء عن شيء في الـواقع الخارجي، وهو ذكاء هذا الفرد ولكن على سبيل الاحتمال.

القضية الثانية شرطية: لا تنبىء عن ذكاء الفرد وإنما تتحدث عن علاقة معينة بين الشرط والجزاء، وهي قضيـة يقينيـة كالقضيـة التي يتحـدث عنها الاحتمال الافتراضي، وبـإمكان الذات الكليـة العلم أن تتحدث عنها كما نتحدث عنها تماماً»[٣٥٠].

وبعد هذا الشرح يصل إلى الاستنتاج التالي الذي هو في الواقع موضع شاهدنا:

«وما دامت القضيتان على نهج واحـد فلكل منهما الحق في تمثيل الاحتمال الرياضي ولا بـد لتعريـف الاحتمال أن يشملهما معاً، وكل تعـريف لـلاحتمال لا يشمل الاحتمال

(٣٤٩) الصواب: «بدهيات».

(٣٥٠) ص الأسس.

الواقعي بـالقدر الذي يتصل منه بـالقضية الشرطية التي ذكرنـاها يعتبر تعريفاً نـاقصاً، فكما أن نسبـة تكرار الـذكاء في العـراقيين - ولنفـرضها ٢/ ١ ـــ تعتبر احتمالاً رياضيـاً، كذلك العـلاقة بين درجة علمنـا وجهلنا بظـروف هذا العراقي بـالذات، وبين احتمال ذكـائه بدرجـة ٢/ ١، فإن هذه العـلاقة كتلك النسبـة ليس فيها أي شك، وبإمكـان القضية الرياضية أن تؤكدها تأكيداً يقينياً»(٣٥١).

*****

أما عندما يأتي دور «العلم الإجمالي» أثنـاء الكلام على التعريف الصدري للاحتمال فإنه يقسم إلى قسمين:

الأول: أطرافه متنافية، لا يحتمل أن يجتمع اثنان منها في وقت واحد.

الثاني: أطرافه غير متنافية، من المحتمل اجتماع اثنين منها.

وبعد هذا يستنتج الصدر:

«ونحن هنـا نريـد بالعلم الإجمالي ـــ متى أطلقناه ـــ العلم الإجمالي من القسم الأول الذي يفـرض التنافي بين أطرافـه، وإذا أردنا أن نعبر أحيانـاً عن العلم الإجمالي الذي لا يفرض التنافي بين أطرافه، فلن نستخدم للتعبير عنه كلمة العلم الإجمالي.

ويفهم مما تقدم أننا نواجه في حالة كل علم إجمالي:

أولاً: العلم بشيء غير محدد (كلي).

ثانيـاً: مجموعـة الأطراف التي يعتبر «كـل» عضو فيهـا ممثلاً احتماليـاً للمعلوم أي يحتمل أنه هو ذلك الشيء غير المحدد.

ثالثـاً: مجموعة الاحتمالات التي يطـابق عددهـا عدد مجموعـة الأطراف، لأن كل طرف من أطـراف العلم الإجمالي يحتمل أن يكون هـو الممثل للمعلوم، فكل عضو من مجموعة الأطراف يوازيه عضو في مجموعة الأطراف.

رابعاً: التنافي بين أعضاء مجموعة الأطراف. وقيمة مجموعة الاحتمالات التي تتمثل في كل علم إجمالي، تساوي قيمة العلم وليست أصغر من قيمة العلم - وإلا

---

(٣٥١) ص١٦٨ الأسس.

لكـان يعني أن من المحتمـل أن تكـذب كل[٣٥٢] تلك الاحتمالات ، وهـذا الاحتمال غير موجود لأنه يناقض العلم ـ وليست أكبر من قيمة العلم ـ لأنها ناتجة منه ـ .

وإذا فـرضنا أن قيمـة العلم تسـاوي واحـداً صحيحـاً، فقيمة مجمـوع الاحتمالات تساوي إذن : واحداً صحيحاً .

ويترتب على ذلك أن قيمة كل عضو في مجموعة الاحتمالات تساوي كسراً معيناً هو ناتج قسمة رقم اليقين على عدد أعضاء مجموعة الأطراف .

ولما كانت قيمة العلم ثابتة في كل علم، فـلا بد أن تكون قيمة مجموعة الاحتمالات ثابتة في كل علم لأن القضيتين متطابقتان .

ونعرف من ذلك :

أن قلـة عـدد أعضاء مجمـوعـة الأطـراف أو زيـادتها لا تـؤثر على قيمـة مجمـوعـة الاحتمالات، لأن هذه القيمة ثابتة بثبات قيمة العلم، وإنما تؤدي كثرة عدد الأعضاء في مجموعـة الأطراف إلى ضآلة نـاتج قسمة قيمة مجموعـة الاحتمالات، أي قيمة العلم على عدد مجموعة الأطرف . وبالتالي إلى ضآلة كل أحتمال، لأن البسط إذا كان ثابتاً فإن ناتج القسمة يتضاءل تبعاً لازدياد المقام»[٣٥٣] .

*****

وإذا انتقلنا إلى المجال الاقتصادي وجدنا أمامنـا الشواهد التالية : فبعد أن يعرض «باحثنا» للأرض التي تُضَم إلى دار الإسلام بالجهاد يقول :

«ويمكننـا أن نستخلص من هـذا العــرض : أن كل أرضٍ تضم إلى دار الإسـلام بالجهاد، وهي عـامرة بجهود بشرية سابقة على الفتح . . تطبق عليهـا الأحكام الشرعية الآتية :

أولاً: تكون ملكاً عاماً للأمة، ولا يباح لأي فرد تملكها والاختصاص بها .

ثانياً: يعتبر لكل مسلم حق في الأرض، بوصفه جزءاً من الأمة، ولا يتلقى نصيب أقربائه بالوراثة .

---

(٣٥٢) الصواب : « . . تلك الاحتمالات كلها . . » .

(٣٥٣) ص ١٧٦ ـ ١٧٧ الأسس .

ثالثاً: لا يجوز للأفراد إجراء عقد على نفس[354] الأرض، من بيع وهبة ونحوها.

رابعاً: يعتبر ولي الأمر هو المسؤول عن رعاية الأرض واستثمارها وفرض الخراج عليها عند تسليمها للمزارعين.

خامساً: الخراج الذي يدفعه المزارع إلى ولي الأمر، يتبع الأرض في نوع الملكية، فهو ملك الأمة كالأرض الفرنسية.

سادساً: تنقطع صلة المستأجر بالأرض عند انتهاء مدة الإجارة، ولا يجوز له احتكار الأرض بعد ذلك.

سابعاً: إن الأرض الخراجية إذا زال عنها العمران وأصبحت مواتاً، لا تخرج عن وصفها ملكاً عاماً، ولا يجوز للفرد تملكها عن طريق إحيائها وإعادة عمرانها من جديد.

ثامناً: يعتبر عمران الأرض حال الفتح الإسلامي بجهود أصحابها السابقين... شرطاً أساسياً للملكية العامة، والأحكام الآنفة الذكر. فما لم تكن معمورة بجهد بشري معين، لا يحكم عليها بهذه الأحكام»[355].

*****

يشتمل المذهب الاقتصادي الإسلامي على جانبين:

أحدهما: مُلِيء من الإسلام بصورة ناجزة لا تقبل تغييراً أو تبديلاً.

والآخر: يشكل منطقة فراغ يملؤها ولي الأمر حسب ما يستجد من ظروف بما يتسق والأهداف العامة للاقتصاد الإسلامي.

ويستخلص «مفكرنا» من مفهوم «منطقة الفراغ» نتائج ثلاث:

يقول الصدر:

«ونريد أن نخلص من هذا إلى النتائج الآتية:

أولاً:[356] أن تقويم المذهب الاقتصادي في الإسلام لا يمكن أن يتم

---

(٣٥٤) الصواب: «على الأرض نفسها».

(٣٥٥) ص ٤٥٤ ـ ٤٥٥ اقتصادنا.

(٣٥٦) التشديد في «أولاً» و «ثانياً» و «ثالثاً» من الصدر.

بدون[٣٥٧] إدراج منطقة الفـراغ ضمن البحث، وتقديـر إمكانيـات هذا الفراغ، ومدى ما يمكن أن تساهم عملية ملئه مع المنطقة التي ملئت من قبل الشريعـة ابتداءً. . في تحقيق أهـداف الاقتصاد الإسلامـي. وأما إذا أهملنـا منطقـة الفراغ ودورهـا الخطير، فإن معنى ذلك تجزئة إمكـانيـات الاقتصـاد الإسلامـي، والنظر إلى العنـاصر السـاكنـة فيه دون العنـاصر الحركية.

وثانيـاً: إن نوعية التشريعـات التي ملأ النبي (ص) بها منطقـة الفراغ من المذهب أ بوصفـه ولي الأمر. . ليست أحكامـاً دائمية بطبيعتهـا لأنها لم تصدر من النبي بوصفـه مبلغاً لـلأحكام العـامة الثـابتة، بل بـاعتباره حـاكماً ووليـاً للمسلمين.

فهي إذن لا تعتبر جزءاً ثابتاً من المذهب الاقتصادي في الإسلام، ولكنها تلقي ضوءاً إلى حـد كبير على عملية ملء الفـراغ التي يجب أن تمارس في كل حين وفقـاً للظروف، وتيسر فهم الأهـداف الأساسيـة التي توخـاها النبي (ص) في سياسته الاقتصادية، الأمر الذي يساعد على ملء منطقة الفراغ دائماً في ضوء تلك الأهداف.

وثالثـاً: إن المذهب الاقتصـادي في الإسلام يـرتبط ارتباطـاً كامـلاً بنظام الحكم في مجال التطبيق، فما لم يـوجد حـاكم أو جهاز حـاكم يتمتع بنفس[٣٥٨] ما كان الـرسول الأعظم (ص) يتمتع به من الصـلاحيات بوصفـه حاكماً لا بـوصفه نبيـاً، لا يتـاح ملء منطقـة الفراغ في المذهب الاقتصـادي، بما تفرضـه الأهداف الإسـلامية وفقاً للظـروف، وبالتـالي يصبح من المتعذر تطبيق المذهب الاقتصـــادي كـــامـــلاً، بنحـــو نقطـف ثماره ونحقق أهدافه»[٣٥٩].

*****

---

(٣٥٧) الصواب: «دون» أو «من دون».

(٣٥٨) الصواب: «يتمتع بما كان الرسول الأعظم (ص) يتمتع به من الصلاحيات نفسها».

(٣٥٩) ص ٤٠٠ ـ ٤٠١ اقتصادنا.

وحول ملكية المناجم أهي عامة أم خاصة في المنظور الاقتصادي الإسلامي، يكتب الصدر مستخلصاً من النصوص الفقهية ـ ولدى مختلف المذاهب الفقهية الإسلامية ـ حكم الإسلام فيها، ونظرته إليها:

«وفي ضوء ما مر بنا من نصوص فقهية ونظريات عن المناجم، يمكننا أن نستخلص:

أن المناجم ـ في الرأي الفقهي السائد ـ من المشتركات العامة، ولا يُسمح للفرد بتملك عروقها وينابيعها المتوغلة في الأرض.

وأما تملك الفرد للمادة المعدنية في الأرض بالقدر الذي تمتد إليه أبعاد الحفرة عمودياً أو أفقياً فهو موضع خلاف، بين رأي فقهي سائد، واتجاه فقهي آخر.

ففي الرأي السائد فقهياً: يمنح الفرد حق تملك المعدن في تلك الحدود، إذا كان المعدن باطناً مستتراً.

وفي الاتجاه الفقهي المعاكس: يعطي الفرد حق تملك ما يتسخرجه من المادة المعدنية فحسب، ويعتبر أولى بالاستفادة من المعدن، واستخدام حفرته في هذا السبيل من أي شخص آخر»(٣٦٠).

*****

شواهد أخرى:

● استخلاص عدة مفاهيم للإسلام عن الدين والحياة:

المشكلة الاجتماعية هي مشكلة الإنسان اليوم، مثلما كانت مشكلته بالأمس والأمس البعيد، ويتناول الصدر المشكلة بين مدارس فكرية حاولت حلّها إلى أن يصل إلى تصور الإسلام لها، وخصائص هذا التصور ثم يقول في نهاية حديثه:

«ونخلص من ذلك إلى عدة مفاهيم للإسلام عن الدين والحياة:

ـ فالمشكلة الأساسية في حياة الإنسان نابعة من الفطرة.

ـ لأنها مشكلة الدوافع الذاتية في اختلافاتها وتناقضاتها مع المصالح العامة.

---

(٣٦٠) ص ٥٠٦ اقتصادنا.

ـ والفطرة في نفس[٣٦١] الوقت تموّن الإنسانية بالعلاج .

ـ وليس هـذا العلاج إلاّ الدين الحنيف القيّم ، لأنـه هو وحده القـادر على التوفيق بين الدوافع الذاتية ، وتوحيد مصالحها ومقاييسها العملية .

ـ فلا بد للحياة الاجتماعية إذن من دين حنيف قيّم .

ـ ولا بد للتنظيم الاجتماعي في مختلف شعب الحياة ، أن يوضع في إطار ذلك الدين القـادر على التجـاوب مع الفطـرة ، ومعـالجة المشكلـة الأسـاسيـة في حيـاة الإنسـان»[٣٦٢] .

*****

أما في مجال سنن التـاريخ أو «قوانينه العـامّة» كما تستخلص من القـرآن الكريم ، فيكتب لنا «مفكرنا» موجزاً هذه السنن وكونها حقائق موضوعية :

«الحقيقة الأولى : هي الإطراد :

بمعنى أن السنة التـاريخية مطردة ، ليست علاقـة عشوائية ، وليست رابطة قـائمة على أساس الصدفـة والاتفاق ، وإنما هي علاقة ذات طـابع موضوعي ، لا تتخلف في الحالات الاعتيادية التي تجري فيها الطبيعة والكون على السنن العامة»[٣٦٣] .

«الحقيقة الثانية :

الحقيقة الثانية التي أكدت عليها* النصوص القرآنية ربّانية السنة التاريخية إن السنة التـاريخية ، ربّـانية مـرتبطة بـالله سبحـانه وتعـالى ، سنة الله كلمات الله ، على اختـلاف التعبير.

بمعنى أن كل قانون من قـوانين التاريخ ، فهو كلمة من الله سبحانـه وتعالى ، وهو قرار ربّاني»[٣٦٤] .

---

(٣٦١) الصواب : «في الوقت نفسه» .

(٣٦٢) ص ٣٢٨ اقتصادنا .

(٣٦٣) ص ٧٥ المدرسة القرآنية ـ السنن التاريخية في القرآن الكريم .

(*) الصواب : أكدتها .

(٣٦٤) ص ٧٧ المدرسة القرآنية ـ السنن التاريخية في القرآن الكريم .

والحقيقة الثالثة التي أكّد عليها* القرآن الكريم من خلال النصوص المتقدمة هي حقيقة اختيار الإنسان وإرادة الإنسان»[٣٦٥].

*****

ط ـ التسليم الجدلي:

وتقوم الفكرة في الفقرة على أساس أن هذا التسليم أو التنازل، هو مسايرة للخصم فيما يدعيه بافتراضه صحيحاً، حتى لو لم يكن كذلك، وبيان أن هذه المسايرة بما هي عليه، لا تخدم برهانه فيما يذهب إليه.

وهذا الأسلوب معروف قبلاً، ولكننا ندرجه هنا لنبين مكانه من البناء المنهجي «الصدري».

ونحن نجد الصدر يمشي مع الاتجاه الرمزي في المنطق القائل: إن دخول فئة في فئة هو دالّة قضية وليس قضية ـ رغم عدم الإيمان بصواب هذا الرأي ـ فيكتب في الحاشية على تنبيهه على وجوب عدم الوقوع في تصور خاطىء انطلاقاً من التمييز بين القضايا ودوال القضايا، وهو أن الاحتمال الواقعي يتحدث عن قضية، بينما الاحتمال الرياضي يعبر عن دالّة قضية:

«دوالّ القضايا جُمل تحتوي على متغير مثل: (س) إنسان. وهذه الجمل ليست قضايا لأنها لا تتصف بصدق وكذب نتيجة لخلوها من المعنى لأن (س) الذي يعبر عن العنصر المتغير في الجملة مجرد رمز وليس له معنى، وتصبح قضايا عندما تعين قيمة المتغير أي (س) فنقول مثلاً: سقراط إنسان: إذ تكون عندئذ ذات معنى وتتصف بالصدق والكذب.

وهناك اتجاه تمثل في المنطق الرمزي يؤمن أن الجمل التي تتحدث عن دخول فئة في فئة من قبيل قولنا «العراقيون أذكياء» هي جميعاً دوال قضايا وليست قضايا، وتميز هذا الاتجاه بين الجملة التي تتحدث عن دخول فرد في فئة، نحو سقراط إنسان، وتلك التي تتحدث عن دخول فئة في فئة.

(*) الصواب: أكدّها.

(٣٦٥) ص ٨٣ المصدر السابق.

فالأولى : قضية لأنها لا تحتوي على متغير.

وأما الثانية : فهي دالة قضية لأنها تحتوي على متغير.

فقولنا : «العراقيون أذكياء» قـول شرطي في الحقيقة مرده إلى أن (س) إذا كان عراقياً فهو ذكي .

ونحن نختلف مع هذا الاتجاه تبعـاً للاختلاف في التطورات الأساسيـة عن الفرد، والكلي، والفئة، واللزوم.

ولكنا في مناقشة التصور الذي أشرنا إليه تحدثنا من وجهة نظر ذلك الاتجاه»[٣٦٦].

*****

وتواجه مشكلة الاستقراء في المنطق الأرسطي مصاعب ثلاث :

«أولاً: يجب على الدليل الاستقرائي أن يثبت أن لكل ظاهرة طبيعية سبباً»[٣٦٧].

ثـانياً : لا يمكن لـلاقتران بين ظاهـرتين ـ مهما تكـرر ـ البرهـان على مبدأ السببيـة بينهما»[٣٦٨].

ثالثاً : إذا أتيح للدليل الاستقرائي البرهنة على السببية العامة، فعليه أن يثبت هذه السابقة بشكل مطرد في المستقبل[٣٦٨].

وقـد استطـاع المنطق الأرسطي أن يحل الصعـوبتين على الصعيـد المنطقي وفق منظوره، أما الصعوبة فلم يستطع تذليلها[٣٦٩].

ويقول الصدر في ذلك ممهداً لدراسة الموقف الأرسطي من هذه المشكلة :

«ونحن في دراستنا لموقف المنطق الأرسطي من المشكلة الثـانية سوف نفترض صحة المواقف التي اتخذهـا على صعيد البحث الفلسفي من مبـدأ السببية والقضـايا المتفـرعة

---

(٣٦٦) ص ١٦١ الأسس.

(٣٦٧) ص ٢٥ الأسس.

(٣٦٨) ص ٢٦ الأسس.

(٣٦٨) ص ٢٧ الأسس.

(٣٦٩) ص ٢٨ الأسس.

عنه. وتغلب بسببها على المشكلتين الأولى والثالثة، ونتجه في درسنا إلى ملاحظة مدى التوفيق الذي أحرزه على الصعيد المنطقي للتغلب على المشكلة الثانية»[٣٧٠].

*****

تحت عنوان «التجربة والشيء في ذاته»، يقدم لنا «فيلسوفنا» تصور المادية الجدلية لعلاقة الفكرة بالواقع (تفسير الماركسية للفكر والإدراك بعملية تحول الحركة الفيزيائية إلى نفسية) وعدم كفايته قائلاً:

«وأما المادية الديالكتيكية ـ التي لا تجيز الفصل بين المادة والحركة، وتعتبر كيفية وجود المادة هي الحركة ـ فقد حاولت أن تعطي تفسيراً جديداً لعلاقة الفكرة بالواقع الموضوعي على هذا الأساس، فزعمت أن الفكرة ليست صورة آلية محضاً لذلك الواقع، بل الواقع يتحول إلى فكرة، لأن كلاً منهما شكل خاص من أشكال الحركة، والفرق الكيفي بين أشكال الحركة وألوانها لا يمنع من تحليل الانتقال من شكل إلى آخر، فالمادة الموضوعية لما كانت في كيفية وجودها شكلاً خاصاً الحركة، فتتحول هذه الحركة الفيزيائية للشيء إلى حركة نفسية فيزيولوجية في حواسنا، وتتحول الحركة الفيزيولوجية إلى حركة نفسية للفكرة[٣٧١]، فليس موقف الفكر موقفاً سلبياً، وليس الانعكاس انعكاساً آلياً كما هو مفهوم الفكر لدى المادية الآلية»[٣٧٢].

ويمهد الصدر لنقد هذا التفسير وبيان الاضطراب والتشويش في النصوص الماركسية التي عالجت هذه المشكلة بكلامه التالي:

«وهب أن الماركسية نجحت في تفسير الفكر والإدراك، بعملية تحول للحركة الفيزيائية إلى حركة نفسية، فهل يعني هذا أن الفكرة تستطيع أن تطابق الواقع الموضوعي بصورة كاملة؟!

إن هذا التفسير يجعلنا ننظر إلى الفكرة وواقعها الخارجي كما ننظر إلى الحرارة والحركة الآلية التي تتحول إليها.

---

(٣٧٠) ص ٢٨ الأسس.

(٣٧١) لاحظ (ما هي المادية) ص ٤٨، والحاشية للصدر.

(٣٧٢) ص ١٥٥ فلسفتنا.

«ومن الــواضح أن الاختــلاف الكيفي بين شكلي الحركــة فيهما، يجعلهما غير متطابقين.

فكيف نفترض التطابق بين الفكرة وواقعها الموضوعي؟!»[٣٧٣].

*****

المرحلة الاستنباطية من الدليل الاستقرائي، تُفسَّر وفق رأي «لابلاس» في محاولة جعل الاستقراء نتيجة من بدهيات نظرية الاحتمال نفسها وحسب.

وقبل أن ينقد صاحب الأسس هذا التفسير اللابلاسي، الذي يعرضه معتمداً على كتاب رسل «المعرفة الإنسانية»[٣٧٤]، يقول:

«ونحن على ضوء استعراضنا لطريقة (لابلاس) في ربط الاستقراء بنظرية الاحتمال، نواجه تفسيراً جديداً للمرحلة الاستنباطية من الدليل الاستقرائي يختلف عن تفسيرنا في طريقة الاستنباط، وفي القيمة التي يحددها للاحتمال البعدي للتعميم.

وأهم ما يميز هذا التفسير عن تفسيرنا السابق أنه إذا كان صحيحاً فهو يحرر الدليل الاستقرائي من أي مصادرات قبلية باستثناء بديهيات[٣٧٥] نظرية الاحتمال، وحتى احتمالات السببية التي كان تفسيرنا بحاجة إليها كمصادرات[٣٧٦] للدليل الاستقرائي تصبح غير ضرورية، إذ يكون بإمكان الدليل الاستقرائي أن يسير في مرحلته الاستنباطية - على أساس تفسير لابلاس - دون أن يفترض مسبقاً أي احتمال للضرورة واللزوم، ويؤدي إلى ازدياد قيمة احتمال التعميم بازدياد التجارب الناجحة، حتى يصل احتمال التعميم - أي احتمال القانون السببي - إلى درجة كبيرة، دون أن نضمّن التعميم أي فكرة عن السببية والضرورة واللزوم»[٣٧٧].

*****

---

(٣٧٣) ص ١٥٦ فلسفتنا.

(٣٧٤) ص ٢٧١ الأسس - الحاشية، وفيها يبين الصدر مصدره في هذا العرض. وهو كتاب المعرفة الإنسانية لرسل ص ٤٢٥.

(٣٧٥) الصواب: «بدهيات».

(٣٧٦) الصواب: «مصادراتٍ» أو «بوصفها مصادرات».

(٣٧٧) ص ٢٧٥ الأسس.

ي ـ بيان الثغرات :

ونتناول هذا البيان في مجالين :

١ ـ الفلسفة ـ مشكلة المعرفة :

يلخص لنا «باحثنا» موقف هيوم من مسألة «من أين يستمد الاحتمال حيويته» فيقول :

«إن هيوم يرى أن الفكرة تستمد حيويتها من الانطباع بصورة مباشرة أو غير مباشرة .

فمن أين يستمد احتمال نزول المطر بالأمس حيويته؟

وبالإمكان الجواب على ذلك بأننا حين نحتمل بدرجة ما أن المطر قد نزل بالأمس نربط ذلك بقرائن معينة : من قبيل وجود السحاب ، وطبيعة الجو المعاش بالأمس . وهذه القرائن لما كانت خبرتنا خلال خبرتنا قد اقترن بها المطر في ٧٠٪ من المرات السابقة ، فسوف نحتمل بهذه الدرجة أن المطر قد نزل بالأمس .

وهذا يعني أن فكرة نزول المطر بالأمس قد استمدت حيويتها من فكرتنا عن وجود السحاب ، وعن الخصائص المعينة التي عرفناها عن الجو بالأمس . فإن فكرتنا عن السحاب وعن تلك الخصائص حية على أساس استنادها إلى الانطباع مباشرة ، فتفيض بالحيوية على فكرة نزول المطر .

غير أن علاقة الاقتران بين الحادثتين لما كانت غير مطردة في خبرتنا السابقة باستمرار فإن العادة الذهنية التي تتيح لنا الانتقال من فكرة إلى أخرى ، سوف لن تسمح إلا بإفاضة درجة محدودة من الحيوية على فكرة نزول المطر ، ولهذا تكون فكرة نزول المطر احتمالاً لا اعتقاداً»(٣٧٨) .

ويتابع الصدر بعد أن عرض علينا فكرة هيوم عن الاحتمال :

«ولنفرض أن هذا كله صحيح . غير أن هذا لا يمكن أن يفسر إلا الاحتمالات التكرارية دون الاحتمالات المنطقية .

---

(٣٧٨) ص ١١٥ الأسس .

ذلك أن الاحتمال على قسمين:

الأول[٣٧٩]: الاحتمال الذي يقوم على أساس نسبة التكرار في الخبرة السابقة من قبيل احتمال نزول المطر بالأمس، القائم على أساس نسبة نزول المطر في مجموع حالات وجود السحاب بالشكل الذي لاحظناه بالأمس.

الثاني: الاحتمال الذي يقوم على أساس منطقي وعقلي خالص، ومثاله: الحالات التي تتوفر فيها بينة كافية لإثبات أن واحدة فقط من ثلاث حالات قد وجدت، دون يقين تلك الحالة بالضبط. كما إذا أخبرنا عدد كافٍ من الناس بأن واحداً فقط من ركاب الطائرة قد لقي حتفه، ولنفرض أن ركاب الطائرة (ثلاثة)، فإن احتمال موت أي واحد من الثلاثة سوف يكون ٣/ ١ من اليقين. وإذا فرزنا اثنين من الثلاثة فاحتمال أن يكون الميت أحدهما: ٣/ ٢، واحتمال أن يكون الميت هو الثالث: ٣/ ١. وهذه الاحتمالات ليست تكرارية وإنما هي منطقية وعقلية.

وما تقدم من تفسير للاحتمال على أساس فرضيات هيوم، إذا أمكن أن ينجح في الاحتمالات التكرارية، فلا يمكن أن ينجح في الاحتمال المنطقي. لعدم وجود أي تكرر[٣٨٠] سابق في الخبرة، لكي تنشأ على أساسها العادة الذهنية التي هي أساس الاستدلال الاستقرائي في رأي هيوم»[٣٨١].

*****

وللاحتمال اليوم علم قائم بذاته، في الرياضيات المعاصرة، ولكن ما هو التعريف الرئيسي للاحتمال، والذي يفسر القضايا الرئيسية في الاحتمال؟

[«يعرف الاحتمال عادة بما يلي:

إذا كانت النتائج المترتبة ـ في ظل شروط معينة نرمز إليها بـ (س) ـ هي (ح) من الحالات، وكانت هذه الحالات متنافية فيما بينها وذوات فرص متساوية (أو أن قيمها الاحتمالية متساوية بتعبير آخر)، وفرضنا أن حادثة (ر) تظهر في عدد معين من تلك

---

(٣٧٩) التشديد في «الأول» و «الثاني» للمصدر.

(٣٨٠) كذا في الأصل ولعلها «تكرار» وسقطت الألف سهواً طباعياً.

(٣٨١) ص ١١٥ ـ ١١٦ الأسس.

الحالات المتساوية نرمز إليه بـ (ل) فإن احتمال حادثة (ر) هو ح/ ل بالنسبة إلى (س)»][382].

لكن هذا الاحتمال يفترض ـ بصورة مسبقة ـ احتمالاً آخر:

«ولدى دراسة هذا التعريف للاحتمال نجد أنه يفترض بصورة مسبقة احتمالاً بمعنى آخر، لأنه يفسر الاحتمال بأنه نسبة الحالات الموافقة للحادثة المطلوبة (ر) إلى مجموع الحالات المترقبة بعد افتراض أن جميع[383] تلك الحالات متساوية.

وهذا يعني أن هناك قيمة احتمالية للحادثة (ر) ينطبق عليها تعريف الاحتمال، وهناك قيم احتمالية لنفس[384] الحالات، بدليل افتراض تساوي جميع الحالات، إذ لا معنى لتساويها إلا التساوي في القيمة الاحتمالية، فلكل حادثة إذن من الحالات الممكنة التساوي قيمة احتمالية، وهذه القيمة الاحتمالية لا يشملها التعريف نفسه، لأن التعريف يفترض بصورة مسبقة التساوي في القيمة الاحتمالية، وما دام المقياس الذي يضعه التعريف للاحتمال يفترض قيمة احتمالية سابقة، فلا يمكن إخضاع تلك القيمة الاحتمالية للمقياس نفسه، وبذلك يصبح التعريف ناقصاً.

وبكلمة أخرى:

إن لدينا احتمالات من مستويين:

أحدهما: احتمالات قيم الحالات الممكنة، كل حالة بمفردها.

فإذا حددنا قيمة كل حالة وفرضنا أن الحالات الممكنة كلها متساوية، انتقلنا إلى المستوى الثاني في الاحتمالات، أي احتمال الحوادث التي ترتبط ببعض تلك الحالات الممكنة التي ثبت تساويها في القيمة الاحتمالية على المستوى الأول.

والتعريف المتقدم للاحتمال ينطبق على احتمالات المستوى الثاني ويضع مقياساً لها ولا يحدد احتمالات القسم الأول، لأنه يفترضها ويفترض تساوي قيمتها، وهذا معنى

---

(٣٨٢) ص ١٥٧ الأسس.

(٣٨٣) الصواب: «إن تلك الحالات جميعها».

(٣٨٤) الصواب: «احتمالية للحالات نفسها».

أن التعريف ناقص لا يشمل الاحتمال بصورة عامة»[٣٨٥].

ويبدو أن بعض المناطقة المعاصرين الكبار تنبه إلى هذا القصور في التعريف الرئيس للاحتمال فحاول أن يثبت الشمول فيه:

[«وهناك محاولة لبرتراند راسل يريد بها أن يثبت شمول التعريف، حتى الاحتمالات من نوع «يحتمل أن زرادشت كان موجوداً»، وهو يؤكد بهذا الصدد أن تعريف الاحتمال على أساس التكرار يكفي لتفسير كل[٣٨٦] هذه الاحتمالات على شرط أن نسلم مسبقاً بمبدأ الاستقراء ـ أي المبدأ الذي يبرر تعميم الحكم على الأفراد غير المستقرأة ـ ويوضح ذلك في مثال زرادشت بالبيان التالي:

إن هناك بينة قامت على وجود زرادشت هي التي أدت إلى احتمال أنه موجود، وهذه البينة عضو في فئة البينات التي من نوعها.

ونفرض أننا اختبرنا واستقرأنا[٣٨٧] عدداً كبيراً من أعضاء تلك الفئة من البينات، فوجدنا أن نسبة معينة منها صادقة، ولنفرضها ٢/ ١، فسوف نعمم هذه النسبة على مجموع أعضاء تلك الفئة على أساس الاستقراء فنثبت استقرائياً أن ٢/ ١ من مجموع أعضاء تلك الفئة يعتبر صادقاً، وهذا يعني وجود احتمال بدرجة ٢/ ١ في صالح البينة الدالة على وجود زرادشت. ويستخلص راسل من ذلك أن كل[٣٨٨] الاحتمالات القابلة للقياس يمكن تفسيرها على أساس هذا التعريف، أي بوصفها تكرارات متناهية على أن نفترض التسليم بمبدأ الاستقراء، وهكذا يصبح احتمال أن زرادشت كان موجوداً مندرجاً في نطاق التعريف رغم أنه يبدو بعيداً عن فكرة التكرار»[٣٨٩].

ويقصد رسل[٣٩٠] بالتكرار الذي ينطبق عليه التعريف في مثال زرادشت: تكرار الصدق في أعضاء تلك الفئة من البينات، فإن هذا التكرار يسجل نسبة ثم تعمم هذه

---

(٣٨٥) ص ١٥٧ ـ ١٥٨ الأسس.

(٣٨٦) الصواب: «لتفسير هذه الاحتمالات كلها».

(٣٨٧) الصواب: «وتقرينا».

(٣٨٨) الصواب: «إن الاحتمالات كلها».

(٣٨٩) المعرفة الإنسانية لبرتراند رسل ص ٣٧٨ ـ ٣٧٩. والحاشية للصدر.

(٣٩٠) الواجب اعتماد شكل واحد لترجمة الاسم الأجنبي.

النسبة عن طريق الاستقراء على مجموع أعضـاء تلك الفئة، فتحدد بذلك درجة احتمال صدق البينة الدالة على وجود زرادشت، وبالتالي تتحدد درجة احتمال أن زرادشت كان موجوداً»][391].

ولكن هذه المحاولة عليها مآخذ عند «باحثنا» فيكتب:

«ونلاحظ على هذا البيان ما يلي:

أولاً[392]: إن احتمال وجود زرادشت احتمال واقعي، ولا يمكن أن تتحـدد درجته على أساس التكـرار ومبدأ الاستقـراء فقط، لأن التكرار ومبـدأ الاستقراء يؤديـان إلى تحديد نسبـة معينة للصـدق في مجموع أعضاء تلـك الفئة من البينات، وهذا هو ما أطلقنـا عليه سابقاً الاحتمال الافتراضي، ولا يكفي هذا وحده لاستنتاج درجة احتمال صدق البينة الدالّة على وجود زرادشت ما لم نضـف إلى التكرار ومبـدأ الاستقراء البـديهية[393] التي أشرنـا إليها سابقاً وهي التي تقرر: أن درجة الاحتمال للحادثة في عضو معين من فئة يجب أن تطابق نسبة تكرار الحادثة في أعضاء تلك الفئة.

إن هذه البديهية[394] لا يفرضهـا التكرار ولا مبـدأ الاستقراء وبـدونها لا نقدر على تحديد درجة الاحتمال الواقعي.

فالقول بأن التكـرار ومبدأ الاستقراء يكفيان لتحديـد درجة احتمال وجود زرادشت غير صحيح.

وثانيـاً: إن هذه المحـاولة لتفسير احتمالات من نـوع احتمال وجود زرادشت على أساس التكرار، لا يمكن أن تنجح في احتمالات من هذا النوع إذا لم تنشأ عن بينة معينة، بل عن كون المحتمل عضواً في فئة متكاملة.

وأقصد بالفئة المتكاملة: مجموعة تشتمل[395] على الحالات المتنافية التي

---

(391) ص ١٧٢ ـ ١٧٣ الأسس.

(392) التشديد في «أولاً» و «ثانياً» و «ثالثاً» من الصدر.

(393 و 394) الصواب: «البدهية».

(395) كلمة «تشتمل» غير موجودة في الأصل ولعلها سقطت سهواً طباعياً.

لا بد منطقياً أن تكون واحدة منها صحيحة، ففي مجموعة متكاملة من هذا القبيل ليس من الضروري أن ينشأ احتمال أي عضو في هذه المجموعة من بينة، وكل نقيضين أي (الوجود والعدم) أو (النفي والإثبات) يتشكل منهما مجموعة متكاملة لأنهما متنافيان، ومن الضروري منطقياً أن يكون أحدهما ثابتاً.

وإذا أطلقنا على المجموعة المتألفة من النقيضين اسم المجموعة المتكاملة الثنائية أمكننا القول بأن: كل مجموعة متكاملة ثنائية ينشأ فيها احتمال لكل عضو فيها نتيجة لنفس[٣٩٦] الضرورة المنطقية التي جعلت منها مجموعة متكاملة ثنائية دون أن نفترض أي بينة على هذا العضو أو ذاك.

وثالثاً: إن مبدأ الاستقراء نفسه يرتكز على الاحتمال، وليس الاحتمال الذي يرتكز عليه الاستقراء تكراراً بل هو نوع آخر رغم أن كل استقراء يشتمل على تكرار، فنحن حينما نستقرىء[٤٠٠] عدداً من أعضاء الفئة التي تنتمي إليها البينة الدالة على وجود زرادشت، ونلاحظ أنها صادقة بنسبة معينة نجد في هذا الاستقراء تكراراً، ولكن مبدأ الاستقراء الذي يبرر تعميم النتيجة على سائر أعضاء الفئة، لا يستند إلى الاحتمال بوصفه مجرد تعبير عن هذا التكرار، بل يستند إلى الاحتمال بمعنىً آخر أكتفي الآن بالإشارة إليه، تاركاً توضيحه إلى ما يأتي، وإذا كان مبدأ الاستقراء يرتكز على احتمالٍ غير تكراري، فلا بد من تعريف للاحتمال على هذا الأساس»[٣٩٨].

*****

٢ ـ الاقتصاد:

تقسم الماركسية التاريخ البشري إلى مراحل تسلم كل واحدة منها إلى الأخرى، نتيجة للصراع الطبقي المهيمن على سيرورة هذا التاريخ.

---

(٣٩٦) الصواب: «نتيجة للضرورة المنطقية نفسها».

(٣٩٧) الصواب: «نتقرى».

(٣٩٨) ص ١٧٣ ـ ١٧٤ الأسس.

وأولى هـذه المراحل هي الشيوعيـة البدائيـة ، فـالرق ، فـالإقطاع ، فـالرأسماليـة ، فالإشتراكية وأخيراً الشيوعية .

وضمن المرحلـة الأولى والتي هي الشيـوعيـة البدائيـة يتفحص «فيلسـوفنـا» دليل الماركسية عليها :

«وقبل أن نستوعب تفـاصيل هذه المرحلة ، يعترض البحث سؤال أسـاسي : ما هو الدليل العلمي ، على أن البشرية مـرت بدور الشيوعية البـدائية حقاً؟ ! بل كيف يمكن الحصول على هـذا الدليل العلمي ، مـا دمنا نتكلم عن الإنسـانية قبل عصـور التاريخ المأثور؟ !

وقد حـاولت الماركسية تذليل هذه الصعـوبة ، وتقديم الـدليل العلمي على صحة فهمها لتلك المرحلـة المغمورة من حيـاة المجتمع البشري ، بالاستنـاد إلى ملاحظـة عدة مجتمعات معاصرة ، حكمت عليها الماركسية بـالبدائية ، واعتبرتها مادة علمية للبحث ، عما قبل عصر التاريخ ، بوصفها ممثلة للطفولة الاجتماعية ، ومعبرة عن نفس[٣٩٩] الحالة البدائية ، التي مرت بها المجتمعات البشرية بصورة عامة .

ولما كانت معلـومات الماركسية عن هـذه المجتمعات البـدائية المعاصرة ، تـؤكد أن الشيـوعية البـدائية هي الحالـة السائدة فيهـا ، فيجب إذن أن تكون هي المرحلـة الأولى لكل[٤٠٠] المجتمعات البدائية في ظلمات التـاريخ . وبذلك خيل للماركسية أنها وضعت يدها على الدليل المادي المحسوس .

ولكن يجب أن نعلم ــ قبل كل شيء ــ أن الماركسيـة لم تتلقَ معلـومـاتها عن تلك المجتمعات البدائيـة المعاصرة ، بصورة مباشرة ، وإنما جصلت عليهـا عن طريق الأفراد الذين اتفق لهم الذهاب إلى تلك المجتمعات والتعرف على خصائصها .

وليس هذا فقط ، بل إنها لم تأخذ بعين الاعتبار إلا المعلومات التي تتفق مع نظريتها العامـة واتهمت كل[٤٠١] المعلومـات التي تتعـارض معها بالتحـريف والتـزوير ، وبهذا

---

(٣٩٩) الصواب : «ومعبرة عن الحالة البدائية نفسها» .

(٤٠٠) الصواب : «مجتمعات البدائية كلها في ظلمات التاريخ» .

(٤٠١) الصواب : «المعلومات التي تتعارض معها كلها» .

كانت البحوث الماركسيـة تتجه إلى انتقاء المعلومـات النافعة للنظريـة، وتحكيم النظرية نفسها في تقـدير قيمة المعلومـات والأخبار، التي تقدم عن تلك المجتمعـات، بدلاً من تحكيم المعلومات في النظرية، وامتحان النظرية في ضوئها»(٤٠٢).

ويمضي «باحثنا» متتبعاً ثغرات هذا الرأي، حتى لو صح ـ جدلاً ـ:

[ونستمع بهذه المناسبة إلى كاتب ماركسي كبير يقول:

«وبـالقدر الـذي نستطيع أن نتـوغل في الماضي، نجـد أن الإنسان كـان يعيش في مجتمعات. ومما يسهل دراسـة المجتمعات البدائية القديمة، أنه مـا زالت تسود ظروف اجتماعية بدائية، حتى عصرنا هذا، بين كثير من الشعوب كما هو الحال بالنسبة لبعض السكان الملـونين، في أفريقيـا، وبولينيـزيا، وماليـزيا، وأستراليـا، وهنود أمـريكا قبل اكتشافها والأسكيمو، واللاجون. . . الخ.

وأغلب المعلومات الكثيرة التي وصلتنـا من هذه المجتمعات البدائية قـدمها رجال البعثات التبشيرية الذين حرفوا الحقائق عن قصد أو غير قصد»(٤٠٣).

ولنسلم أن هذه المعلـومات التي اعتمدت عليها الماركسيـة، عن تلك المجتمعات المعاصرة، هي وحدها المعلومات الصحيحة، فمن حقنا بعد ذلك أن نتساءل عن هذه المجتمعات:

هل هي مجتمعات بـدائية، يمكن الاعتماد عليها في تصـوير البدائيـة الاجتماعية؟ وبالنسبة إلى السؤال الجديد، لا تملك الماركسية دليلاً واحداً على بدائية هذه المجتمعات المعاصرة للفظ.

بل إن قوانين التطـور الحتمي للتاريخ، التي تـؤمن بها الماركسية، تقضي بأن تلك المجتمعات قد شملتها عملية التطور الاجتماعي حتماً، فالماركسية حين تزعم، أن الحالة الحاضرة لتلك المجتمعات، هي حـالتها البدائيـة، تبطل قوانين التطور، وتقـرر الجمود عبر آلاف السنين»](٤٠٤).

---

(٤٠٢) ص ١٥٥ ـ ١٥٦ اقتصادنا.

(٤٠٣) القوانين الأساسية للاقتصاد الرأسمالي ص ١٠. والحاشية للصدر.

(٤٠٤) ص ١٥٦ ـ ١٥٧ اقتصادنا.

وعندما يبحث «مكتشف المذهب الاقتصادي» المشكلة الاقتصادية في نظر الاسلام، وحلولها، نراه يقسم المجتمع ثلاث فئات:

الأولى: غنية مرفهة بما تملكه من مواهب وطاقات فكرية وعملية.

الثانية: عاملة لكنها لا تنتج إلا ما يفي ضرورات معيشتها.

الثالثة: عاطلة عن العمل لنقص أو ضعف بدني أو عقلي [٤٠٥].

ويتفحص لنا موقف الاقتصاد الاشتراكي من هذه الفئة الثالثة، من الوجهة النظرية لا التطبيقية فيقول: «فمن الناحية النظرية: لا يمكن للاقتصاد الاشتراكي الماركسي أن يفسر حق الفئة في الحياة، ويبرر حصولها على نصيب من الناتج العام في عملية التوزيع، لأن التوزيع لا يقوم في رأي الماركسية على أساس خلقي ثابت، وإنما يحدد وفقاً لحالة الصراع الطبقي في المجتمع التي يمليها شكل الإنتاج السائد، ولذلك تؤمن الماركسية:

أن الرق وموت الرقيق تحت السياط وحرمانه من ثمرات عمله..

كان شيئاً سائغاً في ظروف الصراع الطبقي بين السادة والعبيد.

وعلى هذا الأساس الماركسي، يجب أن يدرس حظ الفئة الثالثة من التوزيع في ضوء مركزها الطبقي، ما دامت حظوظ الأفراد في التوزيع تحدد وفقاً لمراكزهم الطبقية في المعترك الاجتماعي.

ولما كانت الفئة الثالثة مجردة عن وسائل الإنتاج وعن طاقة العمل المنتج، فهي لا تندرج ضمن إحدى الطبقتين المتصارعتين (الطبقة الرأسمالية والطبقة العاملة)، ولا تشكل جزءاً من الطبقة العاملة في دور انتصار العمال وإنشاء المجتمع الاشتراكي.

وإذا كان الأفراد العاجزون بطبيعتهم عن العمل منفصلين عن الصراع الطبقي بين الرأسماليين والعمال، وبالتالي عن الطبقة العاملة التي تسيطر على وسائل الإنتاج في المرحلة الاشتراكية، فلا يوجد أي تفسير علمي على الطريقة الماركسية يبرّر نصيب هؤلاء من التوزيع، وحقهم في الحياة وفي الثروة التي سيطرت عليها الطبقة العاملة، ما داموا خارج نطاق الصراع الطبقي...

---

(٤٠٥) ص٣٥٣ اقتصادنا.

وهكـذا لا تستطيع الماركسية أن تبرر بطـريقتها الخاصـة ضمان حياة الفئـة الثالثـة ومعيشتها في المرحلة الاشتراكية»[٤٠٦].

*****

والآن إلى الفقرة الأخيرة من «التتبع المنهجي» وهي «إعادة طرح المسألة».

ك ـ إعادة طرح المسألة :

وهذه الفقـرة تبين أن مسألة مطـروحة ليس لها جـانب واحد ملـزم، بل يمكن أن تحتوي في وجهة نظر أخرى، تصل إلى حد أن تتناقض معها في بعض الأحايين.

وسنأخذ شواهدنا من مجالين كما هو الغالب فيما عرضناه :

أ ـ الفلسفة ـ نظرية المعرفة :

يصوغ «باحثنا» مصادرة يفترضها الدليل الإستقرائي في مرحلته الثانية، وبعد ذلك يأتي بالأمثلة على تطبيقها، ففي الطريقة الثانية لصياغتها، يذكر لنا مثالين :

الأول :

[«ومثال ذلك ما إذا ألقيت قطعة النقـد عشر مرات، ففي كل مرة من المحتمل أن يظهر وجه الكتـابة، ومن المحتمل أن لا يظهر. وهـذان الاحتمالان متساويان، بضرب الاحتمالين الممكنين في كل رمية لقطعـة النقد بـالاحتمالين الممكنين في الرميـات الأخرى نحصل على (١٠٢٤) حالة محتملة. وهذه الحالات تشكـل مجموعة الأطراف لـ (العلم الإجمالي).

ولـو كـان هـذا العلم منفـرداً بـالتأثير لـوزع قيمـه الاحتماليـة على هـذه الحالات بالتساوي، فمثلاً: حالة أن يظهر وجه الكتابة في المرة الأولى والرابعة والتاسعة والعاشرة فقط، وحالـة أن يظهر وجه الكتـابة في جميع[٤٠٧] المرات يجب أن تكـونا متسـاويتين في قيمتهما الاحتمالية ما دمنا نتكلم في نطاق (العلم الإجمالي).

---

(٤٠٦) ص ٣٥٦ـ٣٥٧ اقتصادنا.

(٤٠٧) الصواب: «في المرات جميعها».

ولكن رغم ذلك نعلم جميعاً بأنا إذا لاحظنا فعلاً وقوع الحالة الثانية من هاتين الحالتين فسوف نستغرب ذلك بدرجة كبيرة، بينما لا نجد في نفوسنا أي استغراب إذا لاحظنا فعلاً وقوع الحالة الأولى.

وهذا معنى أن هناك عاملاً آخر يجعل قيمة احتمال الحالة الثانية أصغر من قيم احتمالات سائر الحالات الأخرى.

وهذا العامل هو الذي يمثل تدخل (العلم الإجمالي ٢) في تحديد قيم (العلم الإجمالي ١)، فما هو هذا العامل؟

إن هذا العامل هو الذي دعا المنطق الأرسطي إلى الاعتقاد بأن اجتماع عدد كبير من الصدف المتماثلة مستحيل، فقد رأى المنطق الأرسطي نفسه يرفض إمكانية تكرر الصُدفة بصورة متماثلة في عدد كبير من التجارب: فلا يستسيغ ـ مثلاً ـ أن يظهر وجه الكتابة في ألف رمية متتابعة لقطعة النقد. وهذا ما جعله يتصور:

أن هناك مبدأ عقلياً يحكم بأن تكرر الصدفة بصورة متماثلة في عدد كبير من المرات المتتابعة مستحيل.

والمنطق الأرسطي وإن أصاب في رفضه لافتراض ظهور وجه الكتابة ـ مثلاً ـ في ألف رمية متتابعة، ولكنه أخطأ في تفسير هذا الرفض، فإن استبعاد هذا الافتراض لا يقوم على أساس مبدأ عقلي، كما برهنا عليه في القسم الأول من بحوث هذا الكتاب.

وإنما يقوم على أساس أن حالة ظهور الكتابة في كل(٤٠٨) المرات ــ وبتعبير أعم: حالة تكرر الصدفة بنحو واحد ــ تواجه عاملاً خاصاً يضعّف بحساب الاحتمالات قيمتها الاحتمالية إلى أبعد حد»](٤٠٩).

وبعد أن يشرح هذا العامل نجده ينتقل إلى المثال الثاني:

[«ولنأخذ مثالاً آخر:

نفرض أنّا أقمنا دعوة لخمسين شخصاً من الأصدقاء، وحاولنا مسبقاً أن نتنبأ بلون الملابس التي سوف يرتدونها عند مجيئهم إلى الدعوة فسوف نجد أن قيمة احتمال أن يجيء

---

(٤٠٨) الصواب: «في المرات كلها».

(٤٠٩) ص ٣٥٨ الأسس.

الجميع صدفة بلون واحد ضئيلة جداً، فهي أصغر من قيمة أي احتمال آخر.

والسبب في ذلك هو السبب في مثال رمي قطعة النقود، فإن اختيار كل واحد من الخمسين للون ملابسه يرتبط عادة بمجموعة من الظروف والملابسات، ونحن نعلم الاختلاف الشديد بين هؤلاء الخمسين في ظروفهم وملابساتهم، وعدم وجود اشتراك في الظروف والملابسات بينهم إلا بقدر ضئيل جداً، فإذا كان هؤلاء سيأتون بلون واحد فهذا يعني:

أن الذي تحكّم في موقف كل منهم هو ذلك القدر الضئيل المشترك من الظروف والملابسات ولهذا اتحد موقف الجميع، ومن الواضح أن افتراض انفراد هذا القدر الضئيل المشترك بالتأثير، وعدم وجود تأثير لسائر الجوانب الأخرى من حياة هؤلاء، لا يملك إلا قيمة احتمالية ضئيلة جداً، وبذلك يصبح احتمال مجيء الجميع بلون واحد ضعيفاً إلى أقصى حد.

وحقيقة الأمر ـ في كلا المثالين ـ هي: أن هناك علماً إجمالياً بأن سبب ظهور وجه الكتابة ـ أو اختيار اللون الأصفر مثلاً ـ هو إما هذا الجزء من ملابسات تلك الرمية ـ وهذا الشخص ـ أو الجزء الآخر، أو الجزء الثالث . . . ، وهكذا. وعدد أطراف هذا العلم الإجمالي الذي نعبر عنه ـ (العلم الإجمالي٢) أكبر كثيراً من عدد أطراف (العلم الإجمالي ١)، لأن (العلم الإجمالي ١) استمد أطرافه من الصور الممكنة لظهور وجه الكتابة إيجاباً وسلباً في المرات العشر مثلاً، وأما هذا العلم فيستمد أطرافه من عدد الملابسات والظروف التي تكتنف الرمية الأولى، مضروباً بعدد الملابسات والظروف التي تكتنف الرمية الثانية وهكذا إلى الرمية العاشرة.

وحيث أن الظروف والملابسات المتحركة والمتغيرة من مرة إلى مرة أكثر حداً من الظروف والملابسات التي قد يُفترض كونها ثابتة، فمن الطبيعي[٤١٠] أن تتجمع قيم احتمالية كثيرة جداً من (العلم الاحتمالي٢) ضد احتمال أن يتكرر نفس الوجه في جميع المرات[٤١١].

وهكذا نصل في هذا الضوء إلى حقيقة المبدأ الأرسطي القائل:

(٤١٠) الصواب: «الطبعي».

(٤١١) صواب العبارة: «أن يتكرر الوجه نفسه في المرات جميعها».

«إن الصدفة لا تتكرر بصورة متماثلة ومتتالية».

فليس هذا المبدأ قاعدة عقلية قبلية على مستوى القواعد المنطقية المستقلة عن التجربة، وإنما هو محور لتجمع كبير من القيم الاحتمالية يجعل احتمال تكرر الصدفة بصورة متماثلة ومتتالية أصغر من احتمال أي صورة أخرى من الصور الممكنة»](٤١٢).

والمثالان كلاهما يدلان على صحة ما يذهب إليه المبدأ الأرسطي القائل بعدم تكرر الصدفة بصورة متتالية ومتماثلة، لكن اعتباره قاعدة عقلية غير صحيح من الوجهة المنطقية والقائمة على حساب الاحتمالات.

*****

و «الفيلسوفنا» رأيه الخاص في القضية المتواترة وتفسيرها، يخالف تماماً الموقف الأرسطي من هذه القضية:

[«والقضية المتواترة هي الصنف الثالث(٤١٣) من القضايا اليقينية الأولية في رأي المنطق الأرسطي، فتصديقنا بوجود الأشخاص أو الحوادث التي تواتر نقلها، يعتبر ـ في المنطق الأرسطي ـ تصديقاً أولياً.

ويعرف المنطق الأرسطي التواتر بأنه: «إخبار جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب».

وكان المنطق الأرسطي يفترض تصديقاً أولياًبامتناع اتفاق عدد كبير من الناس على الكذب، وهذا التصديق هو الذي يشكل الأساس لثقتنا اليقينية بتلك الحوادث، وهو يشابه تماماً التصديق بأن الاتفاق لا يكون دائمياً، الذي جعله المنطق الأرسطي أساساً للقضايا التجريبية والحدسية، فكما لا يكون الاتفاق دائمياً، كذلك لا يكون الكذب دائمياً.

---

(٤١٢) ص ٣١٠ـ٣١١ الأسس.

(٤١٣) وهذه القضايا هي:

١ ـ الأوليات. ٢ ـ المحسوسات. ٣ ـ التجريبيات. ٤ ـ المتواترات. ٥ ـ الحدسيات. ٦ ـ الفطريات. ص ٣٧٦ الأسس.

والسبب في ذكر هذه القضايا (المتواترات) في الترتيب الثالث أنها تأتي ثالثة في التسلسل الذي يضعه الصدر لبحث هذه المسائل وغيرها وعددها ثمانية. ص ٣٨٢ الأسس.

فإذا أطـرد الإخبار عن شيء معين من عـدد كبير من المخبرين ، عرفنـا أن القضية التي اتفقوا على الإخبار عنها صادقة .

فلو اشترك عـدد كبير من الناس في احتفال ، وبعـد انتهائه سألنـا كل واحد منهم عن الشخص الذي حاضر في ذلك الاحتفال ، فجاءت الأجوبة كلها تؤكد أن فلاناً هو الذي ألقى محاضرة في ذلك الحفل ، كانت هذه القضيـة متواترة ويقينية الصدق في رأي المنطق الأرسطي ، لأن الكذب لا يكون دائمياً .

وموقفنا من التصديق بأن الكذب لا يكون دائمياً ـ أو التصديق بامتناع اتفاق عدد كبير من الناس على الكذب ـ هو موقفنا من التصديق بأن الاتفاق (الصدفة النسبية) لا يكون دائمياً ، فهو في الحقيقة تصديق استقرائي وليس تصديقاً عقلياً أولياً .

ويكفي لنفي كونه تصـديقاً عقلياً أولياً نفس[٤١٤] الحجج والمناقشات التي أثرناها في القسم الأول من هذا الكتاب ضـد الطابع العقلي المزعوم للقضية القـائلة بأن الاتفاق لا يكون دائمياً .

والقضيـة المتواتـرة في رأينـا ليست إلا قضية استقـرائيـة تقـوم على أساس المنـاهج الاستقـرائيـة في الاستدلال ، كـالقضـايـا التجـريبية والحدسيـة ، فهي نتيجـة للـدليل الاستقرائي»][٤١٥].

*****

ومن مبررات رفض السببيـة العقليـة[٤١٦] يأتي دور التبريـر العلمي الـذي يقـول «باحثنا» عنه :

«وهناك الاتجاه الـذي بدأه بعـض علماء الفيزياء الـذرية على أسـاس مجموعـة من التجارب العلميـة ، وهو اتجاه يميل إلى القـول بأن مبدأ السببيـة ـ بما تحتـوي من حتمية وضرورة ـ لا ينطبق على العالم الذري .

---

(٤١٤) الصواب : «الحجج والمناقشات نفسها» .

(٤١٥) ص ٣٨٧ـ٣٨٨ الأسس .

(٤١٦) هذه المبررات هي :

١ ـ التبرير المنطقي . ٢ ـ التبرير الفلسفي . ٣ ـ التبرير العلمي . ٤ ـ التبرير العملي .

ومن الواضح أن عدم إمكـان التوصل إلى تفسير سببي لسلوك الجسيم البسيط أو الذرة لا يعني بحال من الأحوال نفي السببية، وإنما يعني:

أن التجـارب العلميـة لم تستطع أن تبرهن على وجـود سبب لتلك الظـواهـر التي يمارسهـا ذلك الجسيم البسيط، ولا أن تفسر اختـلافاتها على أسـاس قـانون عـام يتيح للعالم أن يتنبأ دائماً بالـوضع المستقبل، على ضوء ما يعرفه من ظـروف وأحوال، وهذا لا يكفي وحده للبرهنة على نفي مبدأ السببية، بل إنه يـؤدي ـ في حالة عدم وجود مبررات عقلية قبلية للإيمان بهذا المبدأ ــ إلى الشك في وجود السبب، والشك معناه احتمال مبدأ السببية، وهذا هو كل ما نريده كمصادرة[٤١٧] للدليل الاستقرائي.

وحتى إذا افترضنا أن العلم استطـاع أن يتأكد من عـدم وجود أسبـاب محددة تقوم على أساسها ظواهر العـالم الذري وتصرفات الجسيم البسيط، فهذا لا يمنع من احتمال السببية بالنسبة إلى عـالم المركبات وما يضم من ظواهر، وبالتـالي نحتفظ بالمصادرة التي يحتاجها الدليل الاستقرائي بالنسبة إلى هذا العالم»[٤١٨].

---

(٤١٧) الصواب: «بوصفه مصادرة»، أو «مصادرةً».

(٤١٨) ص ٢٩٦ ـ ٢٩٧ الأسس.

والحقيقة أن الصدر يخفف كثيراً من النقد على أصحاب هذا الرأي عندما يقول: «لا يمنع». وإذا ما سايرنا قول هؤلاء، نطرح عليهم السؤال التالي:

إذا كانت الـلاحتمية تسود العالم بنـاءً على معطيات التجارب الـذرية (وخاصة تجارب هيـزنبرغ). والمركبات في العالم تسودها الحتميـة التي هي قوام العلم التجريبي وضمانة قوانينه، وهذه المركبات مـؤلفة بدورها من ذرات.

فما هـو الحد الذي تتجمع فيـه الذرات لتشكل مـركباً، فتنتقـل بذلك من عـالم اللاحتميـة إلى عالم الحتميـة أو العكس؟!.

القضيـة إذن مشكلة هـامة، لكن الصـدر هنا يكتفي فقط بهذا التعـريض ليستخلص «مصادرتـه» حتى بأقل درجات الحجة، من منطق هؤلاء العلماء أنفسهم. ويتبقى من هذه المناقشة النتيجة التالية:

١ ـ إما أن يتخلى هؤلاء عن هذا الرأي (اللاحتمية تسود العالم) كلياً.

٢ ـ وإما أن يحصروه في عالم الصغائر.

وأغلب الظن أن الصدر فعل ذلك، لأن سياق بحثه لا يحتمل هذه المناقشة، والدليل أنه ناقشها في ص ٢٧٠ ـ ٢٧١ فلسفتنا ولكن من منظور آخر غير هذا.

ب ـ من الاقتصاد :

يلاحظ (غارودي)[٤١٩] أن عدة علماء قد يصلون إلى كشف علمي واحد، في وقت واحد لأن وسائل الإنتاج هي التي أنتجت هذا الكشف نتيجة لما تطرحه على العلماء من قضايا جديدة تدفعهم إلى التفكير في حلها، من خلال تطور الإنتاج.

[«ولكن هذا ليس هو التفسير الوحيد الممكن لهذه الظاهرة. بل إن من الممكن تفسيرها عن طريق تشابه أولئك العلماء، في الخبرة والشروط الفكرية والسيكولوجية والمستوى العلمي العام.

والدليل على إمكان هذا التفسير، وجود هذه الظاهرة التي ندرسها، في الحقول العلمية النظرية، البعيدة عن مشاكل الإنتاج وتطوراته.

فقد توصل مثلاً ثلاثة من علماء الاقتصاد السياسي، في وقت واحد إلى النظرية الحدية، في تفسير القيمة، وهم:

ـ (جيفونز) الإنجليزي سنة (١٨٧١).

ـ و(فالمراس) السويسري سنة (١٨٧٤).

ـ و (كارل منجر) النمساوي سنة (١٨٧١).

ومن الواضح أن النظرية الحدّية ليست إلاّ تفسيراً نظرياً معيناً لظاهرة اقتصادية قديمة في حياة المجتمع الإنساني، وهي القيمة التبادلية.

فلا علاقة للمحتوى العلمي للنظرية، بمشاكل الإنتاج أو تطور القوى الطبيعية المنتجة، ولم تستمد دليلها من هذا التطور.

فما هو تفسير وصول ثلاثة من أقطاب الاقتصاد، في وقت واحد تقريباً إلى وجهة نظر معينة في تفسير القيمة سوى أنهم كانوا متقاربين في شروطهم الفكرية، وقدرتهم التحليلية؟!»][٤٢٠].

*****

(٤١٩) يراجع رأي غارودي في ص ١٣٤ ـ ١٣٥ اقتصادنا، وفيها إحالة إلى «الروح الحزبية في الفلسفة والعلوم» ص ١١ ـ ١٢.

(٤٢٠) ص ١٣٨ ـ ١٣٩ اقتصادنا.

ويتابع «باحثنا» الماركسية في تصورها عن المجتمع الشيوعي البدائي مناقشاً:

«إن المجتمع الشيوعي البدائي، منذ ولـد، كان في رأي الماركسية يخفي في أحشائه تناقضاً أخذ ينمو ويشتد حتى قضى عليه.

وليس هـذا التنـاقض طبقيـاً، لأن المجتمع الشيـوعي طبقـة واحـدة، وليس فيـه طبقتان متنـاقضتان، وإنما هو التنـاقض، بين العلاقـات الشيوعية في الملكيـة، وقوى الإنتاج حين تأخـذ بالنمـو، حتى تصبح العلاقـات الشيوعيـة معيقة لها عن نمـوها، ويكون الإنتاج عندئذ بحاجة إلى علاقات جديدة، يستطيع أن يواصل نموه ضمنها.

أما كيف، ولماذا تصبح العلاقات الشيوعية معيقـة لقوى الإنتاج عن نموها! فهذا ما تشرحه الماركسيـة قائلة: إن ارتقاء القوى المنتجة، جعل في إمكـان الفرد أن ينال من عمله في تـربية الماشية والزراعـة، من وسائل المعيشة ما يـزيد عما يلزمه للمحـافظة على حيـاته، وبـذلك أصبح الفـرد قـادراً على الاكتفـاء بالعمل في جـزء محدود من الـوقت لإعاشة نفسه، دون أن يبذل كل[٤٢١] طاقته العملية. فكـان لا بد ـ لكي تجند كل[٤٢٢] الطاقـات العملية لصالح الإنتـاج، كما تتطلبه القوى المنتجة في ارتقـائها ونموهـا ـ أن تخلق قـوة اجتماعية جـديـدة، تضطر المنتجين إلى بـذل كل[٤٢٣] طاقـاتهم، وحيث أن العـلاقات الشيـوعية لا يـوجد فيهـا هـذه القوة، أصبح من الضروري استبـدال تلك العلاقات بـالنظام العبودي[٤٢٤] الـذي يتيح لـلأسيـاد أن يـرغمـوا العبيـد على العمل المتواصل.

وهكذا نشأ المجتمع العبودي.

وقـد بدأ النظـام العبودي أول مـا بـدأ، باستعبـاد الأسرى، الـذين كانت القبيلـة تربحهم في غـاراتها، وقد اعتادت قبـلاً أن تقضي عليهمْ، لأنها لم تكن تجد مصلحة في إبقائهم وإعالتهم.

وبعـد تطـور الإنتـاج، أصبح من المصلحـة الاقتصـاديـة للقبيلـة، استبقـاؤهم

---

(٤٢١) الصواب: «طاقته العملية كلها».

(٤٢٢) و (٤٢٣) الصواب: «طاقاتهم كلها».

(٤٢٤) الصحيح أن يقال: «استبدال النظام العبودي بتلك العلاقات»، فالباء تدخل على المتروك.

واسترقاقهم، لأنهم ينتجون أكثر مما يأكلون وهكذا تحوّل أسرى الحرب إلى عبيد. ونتيجة لإثراء الذين استخدموا العبيد. أخذ هؤلاء الأثرياء، يستعبدون أعضاء قبيلتهم، وانقسم المجتمع إلى سادة وعبيد، واستطاع الإنتاج أن يواصل ارتقاءه، خلال هذا الانقسام وبفضل النظام العبودي الجديد.

*****

ونحن إذا دققنا في هذا، استطعنا أن نتبين من خلال التفسير الماركسي نفسه أن المسألة هي مسألة الإنسان قبل أن تكون مسألة وسائل الإنتاج. لأن نمو القوى المنتجة لم يكن يتطلب إلا مزيداً من العمل البشري، وأما الطابع الاجتماعي للعمل فليس له علاقة بنموها، فكما أن العمل الكثير العبودي ينمي الإنتاج كذلك العمل الكثير الحر. فلو أن أفراد المجتمع قرروا جميعاً مضاعفة جهودهم في الإنتاج، وتقسيم النتاج بعد ذلك بالتساوي. بل لنما الإنتاج كمياً[٤٢٥] ونوعياً، أكثر مما نما بممارسة العبيد، لأن العبد يعمل بيأس، ولا يحاول أن يفكر أو يكسب خبرة في سبيل تحسين الإنتاج، على العكس من الأحرار المتضامنين في العمل.

فنمو القوى المنتجة إذن لم يكن يتوقف على الطابع العبودي للعمل، وإنما كان يتوقف على مضاعفة العمل.

فلماذا إذن ضاعف الإنسان الاجتماعي العمل عن طريق تحويل نصف المجتمع إلى عبيد، ولم يحقق ذلك عن طريق الاتفاق الحر ـ بين الجميع ـ على مضاعفة العمل!

إن الجواب على هذا السؤال لا نجده إلا في الإنسان نفسه، وفي ميوله الطبيعية. فهو ميال بطبيعته إلى الاقتصاد في العمل وسلوك أوفر الطرق راحة إلى غايته. فلا يواجه سبيلين أمامه إلى غاية واحدة، إلا اختار أقلهما جهداً.

وليس هذا الميل نتاجاً لوسائل الإنتاج، وإنما هو نتاج تركيبه الخاص، ولذلك ظل هذا الميل ثابتاً بالرغم[٤٢٦] من تطور الإنتاج خلال آلاف السنين.

كما أنه ليس نتاجاً للمجتمع، بل إن تكون المجتمع نفسه إنما كان بسبب هذا الميل

(٤٢٥) في الأصل: «كيفياً ونوعياً»، ولعل سهواً طباعياً وقع.

(٤٢٦) الصواب: «على الرغم».

الطبيعي في الإنسـان، إذ رأى أن التكتل أقل الأسـاليب جهـداً لمقـاومـة الطبيعـة واستثمارها.

وهذا الميل الطبيعي هـو الذي أوحى إلى الإنسان بفكرة استعباد الآخـرين بصفته أضمن الطرق لراحته وأقلها تكليفاً له.

وعلى هـذا فليست قـوى الإنتاج، هي التـي صنعت للإنسـان الاجتماعي النظـام العبودي، أو دفعتـه في هذا السبيل، وإنما هي التـي هيأت له الظـروف الملائمة للسير وفقاً لميله الطبيعي.

فمثلها في ذلك، نظير من يعطي شخصاً سيفـاً، فينفس هذا الشخص عن حقده ويقتل به عدوه. فلا يمكننا أن نفسر حـادثة القتل هذه على أساس السيف فحسب، وإنما نفسرها ـ قبل ذلك ـ في ضوء المشـاعر الخاصّة التي كانت تختلج في نفس القاتل، إذ لم يكن تسليم السيف إليه يدفعه إلى ارتكاب الجريمـة لولا تلك المشاعر التي ينطوي عليها»[427].

*****

ومبدأ الملكية الخاصـة من المقولات التي شنت عليها الماركسية حربـاً لا هوادة فيها بـوصفـه منشأ الشرور الإنسـانية التـي بلغت قمتهـا في آثام الـرأسماليـة المطلقـة، لكن «باحثنا» يعيد تقويـم الأمر:

«إن مبدأ الملكيـة الخاصة ليس هو الذي نشـأت عنه آثام الرأسماليـة المطلقة، التي زعزعت سعادة العالم وهناءه.

[428]ـ فلا هو الذي يفـرض تعطيل الملايين من العمال في سبيل استثمار آلة جديدة تقضي على صناعاتهم، كما حدث في فجر الانقلاب الصناعي.

ـ ولا هو الذي يفرض التحكم في أجور الأجير وجهوده بلا حساب.

ـ ولا هو الـذي يفرض على الـرأسمالي أن يتلف كميات كبيرة من منتـوجاتـه

(٤٢٧) ص ١٦٠ ـ ١٦٢ اقتصادنا.

(٤٢٨) وضع الفقرات بهذا الشكل من عندنا (التي تبدأ بـ لا).

تحفظاً على ثمن السلعة وتفضيلاً للتبذير على توفير حاجات الفقراء لها.

ـ ولا هو الذي يدعوه إلى جعل ثروته رأسمال كاسب يضاعفه بالربا، وامتصاص جهود المدينين بلا إنتاج ولا عمل.

ـ ولا هو الذي يدفع إلى شراء جميع[429] البضائع الاستهلاكية من الأسواق ليحتكرها ويرفع بذلك أثمانها.

ـ ولا هو الذي يفرض عليه فتح أسواق جديدة، وإن انتهكت بذلك حريات الأمم وحقوقها وضاعت كرامتها وحريتها. . .

كل هذه المآسي المروّعة[430] لم تنشأ من الملكية الخاصة، وإنما هي وليدة المصلحة المادية الشخصية التي جعلت مقياساً للحياة في النظام الرأسمالي، والمبرر المطلق لجميع التصرفات والمعاملات[431]. فالمجتمع حين تقام أسسه على هذا المقياس الفردي والمبرر الذاتي، لا يمكن أن ينتظر منه غير ما وقع.

فإن من طبيعة هذا المقياس تنبثق تلك اللعنات والويلات على الإنسانية كلها، لا من مبدأ الملكية الخاصة، فلو أبدل المقياس ووضعت للحياة غاية جديدة مهذبة، تنسجم مع طبيعة الإنسان. . . لتحقق بذلك العلاج الحقيقي للمشكلة الإنسانية الكبرى»[432].

*****

وبذا نصل إلى آخر مدى في سمة «التتبع المنهجي».

(٤٢٩) الصواب: «شراء البضائع الاستهلاكية جميعها».

(٤٣٠) الصواب: «هذه المآسي المروعة كلها».

(٤٣١) الصحيح: «والمبرر المطلق للتصرفات والمعاملات جميعها».

(٤٣٢) ص ٧٢ ـ ٧٣ المدرسة الإسلامية ـ الإنسان المعاصر وقدرته على حل المشكلة الاجتماعية.



اليقظة المنهجية

وتتجلى هذه اليقظة في الفقرات التالية :

أ ـ بيان التحفظات :

١ ـ مجال الفلسفة ـ نظرية المعرفة :

يكتب الصدر عن «حاجة اليقين الموضوعي إلى مصادرة» فيبين أن كون التصديق الموضوعي بحاجة دوماً إلى مصادرة معناه : أن هناك درجة من التصديق الموضوعي بدهية وأولية ، ولا يعني أن كل درجة للتصديق لا يمكن استنباطها من الدرجات الأخرى للتصديق هي بديهية وأولية .

يقول «باحثنا» :

«عرفنا سابقاً : أن الدرجة الصحيحة والموضوعية للتصديق قد نتوصل إليها بالاستنباط من درجات صحيحة وموضوعية أخرى لسائر التصديقات ، وتكون الدرجة المستنبطة ـ عندئذ ـ درجة نظرية ، لأنها حددت بالبرهان .

وقد نتوصل إليها مباشرة بأن تكون الدرجة بديهية[٤٣٣] ومعطاة بصورة أولية . كما عرفناأيضاً أن التصديق الموضوعي بحاجة دائماً إلى مصادرة فحواها : أن هناك درجات من التصديق الموضوعي بديهية[٤٣٤]ومعطاة بصورة أولية . وهذه الدرجات البديهية[٤٣٥] بحكم كونها معطاة بصورة أولية ليست مستنبطة بدورها من درجات أخرى لسائر التصديقات الموضوعية ، ولكن هذا لا يعني ـ بطبيعة الحال ـ : أن كل درجة للتصديق

(٤٣٣) و (٤٣٤) و (٤٣٥) الصواب : «بدهية».

لا يمكن استنباطهـا من الدرجـات الأخرى للتصـديق هي درجة بـديهية[٤٣٦] ومعطاة بصورة أولية، وبالتالي: تمثل القيمة الموضوعية لذلك التصديق، لأن درجات التصديق الذاتي المنحـرف. عن خط التصديق الموضوعـي كلها درجات لا يمكن استنبـاطها من درجات سـابقة، وهي مـع ذلك ليست درجات مـوضوعية، ولا تمثـل القيمة الحقيقية للتصديق»[٤٣٧].

*****

ومن نـاحية أخرى: لا يكفي إنشـاء الجسور بين المنطق والعلم الحديـث (النظر ـ العمل) بل لا بد أن يكون هذا الإنشاء صحيحاً.

والصدر يجعلنـا نستخلص هذا من خلال استعـراض موقف المنطق الأرسطي من التقري الناقص*، والتجربة، والتمييز بينهما من قبل بعض الباحثين الفلسفيين:

«وهنـاك من يحاول أن يفسر تمييـز المنطق الأرسطي هـذا بين الاستقـراء النـاقص والتجـربـة، بأن المنطق الأرسطي يـريـد بـالاستقـراء الـذي لا يصلح أسـاسـاً للعلم بالتعميم، ملاحظـة أشياء جاهزة ناجزة في الطبيعة، من قبيـل ما إذا لاحظنا عدداً كبيراً من الغـربان فـوجـدنـاها سـوداء، ففي هـذه الحالة ليس مـن حقنا أن نبني على هـذه الملاحظة العلم بأن كل غراب أسود.

وأما التجـربة التي تصلح أساساً للعلم فهي تعبر عن عمليـة فيها شيء من التأثير والتأثر[٤٣٨]، أو بتعبير آخر: هي عمل إيجابي يقوم به الإنسان من قبيل أن يسلط الحرارة على الحديد في كثير من الحالات، فنستنتج أن كل حديد يتمدد بالحرارة.

وبهذه التفـرقة بين الاستقـراء والتجربـة التي حـاولها بعض شراح المنطق الأرسطي نقترب بالتجربـة نحو المفهوم العلمي الحديث لها، ونقترب بالاستقراء النـاقص نحو ما يسمى بالملاحظة المنظمة في لغة المنهج العلمي الحديث.

(٤٣٦) الصواب: «بدهية».

(٤٣٧) ص ٣٢٩ـ٣٣٠ الأسس.

(٤٣٨) المنظومة للسبزواري ص ٩٠. والحاشية للصدر.

(*) هذا هـو صواب العبارة. «لا الاستقراء» فـالفعل تقرى يتقرى تقـرياً، واسم المفعول متقرى ومتقـراة. وما ذكرناه هنا ينطبق على مجمل ما سوف يأتي من أشباهه.

ولكن هــذا التفسير للمــوقف الأرسطي خــاطىء، لأن المنطق الأرسطي لم يــرد بـالتجـربة التـي اعتبرها أسـاسـاً للعلم بـالتعميم كما تقـدم، إلا نفس[٤٣٩] الاستقراء الناقص، وكبراه من مبدأ عقلي قبلي ينفي تكرر الصدفة.

فالتجربة لا تختلف عن الاستقراء الناقص في نوعية النشاط الذي يمارسه الإنسان، وكونه نشـاطاً إيجابياً فاعلاً أو مجرد ملاحظـة، بل تختلف عنه في اشتمالها على مبدأ عقلي ينضم إلى الأمثلة المستقرأة، فيتكون من المجموع قياس كامل.

ولهذا يعتبر ابن سينا استقـراء مواليـد الزنوج الـذي يدل على أن ابن الـزنجي أسود تجربة بالرغم[٤٤٠]من أنـــه لا يحتـوي على أي تأثير وتـأثـر أو عمل إيجابي من اقنســـان المستقري[٤٤١]»[٤٤٢].

*****

والصدر حين يقدم تعريفه الجديد للاحتمال، يثبت بعدها شمول التعريف، لكنه لا يطلق هذا الشمول، وإنما يستثني عدداً معيناً من الاحتمالات لا تنطبق عليها شمولية هذا التعريف الجديد. يقول «فيلسوفنا»:

[«رأينا عندما درسنا الاحتمال على أسـاس التكرار أنه لا يمكن أن يشمل عدداً من الاحتمالات.

فمثلاً إذا كنا نراجع نتائج احصاءات مؤكدة لنعرف نسبة تكرر السل في المدخنين، ونتيجة لعدم وضوح الكتابـة لم نستطع أن نعرف هل إن نسبة تكرر السل هي: ٤/١ أو أو ٥/١. فسوف نواجـه هنا احتمالاً يتعلق بالنسبة نفسها لا بـالمدخن، وهو أن النسبة تتمثل في أيٍ من الكسرين، وهـذا الاحتمال لا يشملـه تعـريف الاحتمال على أسـاس التكرار، ولكن بالإمكان أن يشمله الاحتمال بالمعنـى الذي عرفناه، لأن هذه الحالة ينشأ فيها علـم إجمالي بأن نسبة التكـرار هي إما ٤/١ أو ٥/١، ومجمـوعة الأطـراف في هذا

---

(٤٣٩) الصحيح: «الاستقراء نفسه».

(٤٤٠) الصواب: «على الرغم».

(٤٤١) منطق الشفاء، البرهان ص ٤٧. والحاشية للصدر.

(٤٤٢) ص ٣٤ـ٣٥ الأسس.

العلم تحتوي على* عضوين، فتكون درجة احتمال أن النسبة هي هذا الكسر بالذات أو ذاك بالذات ٢/ ١ .

وبصورة عـامة: كلما كـانت هناك مجمـوعة متكـاملة (وهي المجموعـة التي تضم حالات متنافية ولا بد أن تكون واحدة منهـا ثابتة) فهناك أيضاً علم إجمالي، وهذا يعني شمـول التعـريف لاحتمالات أعضـاء تلك المجمـوعـة، وإذا عـرفنـا أن كل نقيضين ـ كالوجود والعدم، والإثبات والنفي ـ يشكـلان مجموعة متكاملة كما تقدم، استطعنا أن نعـرف شمـول التعـريف لأي احتمال، لأن كل شيء نحتملـه فهو عضـو في مجمـوعـة متكاملة، وبالتالي يكون عضواً في مجموعة أطراف علم إجمالي.

ويجب أن نستثني من ذلك حالـة فريدة هي حالة الشك المطلـق الذي يمتد حتى إلى مبدأ عدم التناقض وغيره من البديهيات[٤٤٣]، فإن الاحتمال الذي يقوم على أساس شك من هذا القبيل، لا يمكن أن يشمله التعـريف، لأن هذا الشك لا يسمح بوجود علم إجمالي مهما كـان نـوعـه، وإذا لم يـوجـد علم إجمالي فـلا يصـــدق التعـريف على الاحتمال»[٤٤٤].

*****

ويقف صـاحب الأسس ليتفحص الاستقـراءات الفاشلـة التي يسوقهـا بـرترانـد رسل[٤٤٥] فيصنفها في البدء إلى صنفين:

١ ـ الاستقراء الفاشل في الحساب.

٢ ـ الاستقراء الفاشل في ميدان الطبيعة.

وبعد أن يبين خطوات الاستنتاج الريـاضي لتمييزه من الاستقراء موضوع البحث، يسجل تحفظه في النتيجة التالية:

(*) الصواب حذف على.

(٤٤٣) الصواب: «البدهيات».

(٤٤٤) ص ٢٠٠ـ ٢٠١ الأسس.

(٤٤٥) في كتابه المعرفة الإنسانية، ص ٤٢٠ ـ ٤٢٢ والحاشيـة للصدر ص ٣١٢ في الأسس. وللتـوسع في الموضوع أحيل القارىء إلى فقرة «الاستقراءات الفاشلـة في ضوء المتطلبات اللازمة». ص ٣١٢ـ ٣١٨ الأسس.

«وهكذا نصل إلى النتيجة التـالية وهي : أن الاستقراء الذي يفشل أحيـاناً ليس هو نفسه الاستقراء الذي ينجح في أكثر الأحيان، فلا يمكن أن يستخدم ذلك كدليل[٤٤٦] على أن الاستقـراء ليس مبدأ منطقيـاً، بل إن الدليل الاستقـرائي إذا استكمل متطلباتـه اللازمة لممارسة مرحلته الاستنبـاطية فهو ناجح، في تنمية احتمال التعميم وإعطائه أكبر قيمة احتمالية ممكنة.

وهذا يعني :

أن الدليل الاستقرائي في مرحلته الاستنبـاطية يبرهن على قيمة احتمالية كبيرة، وهو في حدود برهنته على هذه القيمة، وضمن شروطه ومصادراته اللازمة له، مبدأ منطقي.

ولا يعني هذا :

أن النتيجة التي يبرهن الاستقراء على قيمة احتمالية كبيرة لها، يجب أن تكون صادقة دائماً من الناحيـة المنطقية، وإنما يعني أن القيمـة الاحتمالية الكبيرة التي يعطيهـا الدليل الإستقرائي* للنتيجة، قيمة منطقية»[٤٤٧].

*****

٢ ـ في مجال الاقتصاد :

ونأخذ شواهدنا وفق المجموعات التالية :

المجموعة الأولى : من المبادىء الاقتصادية العامة :

يفصل «باحثنـا» بين البحث المذهبي وبين البحث العلمي فصـلاً حاسماً، ولكن هذا الفصل لا يمنع من اتخاذ المذهب إطاراً للبحث العلمي في بعض الأحيان.

«وهـذا الفصل الحاسم بين البحث المذهبي والبحث العلمي* لا يمنع عـن اتخاذ المذهب إطـاراً للبحث العلمي في بعض الأحيـان، كما في قوانين العـرض والطلب، أو قـانون الأجـور الحديدي للعمال، فإن أمثـال هذه القـوانين تصدق علميـاً وتنطبق على

(٤٤٦) الصواب : «دليلاً» أو «بوصفه دليلاً».

(٤٤٧) ص ٣١٦ الأسس.

(*) الصواب : الدليل التقروي.

الواقع الـذي تفسره . . في مجتمع رأسمالي يطبق الرأسماليـة المذهبية، فهي قـوانين علمية ضمن إطار مذهبي معين، وليست علمية ولا صحيحـة ضمن إطار آخر، كما أوضحنا ذلك بكل تفصيل في بحث سابق من هذا الكتاب»(٤٤٨).

*****

إن ضرورة التمييز بين الكيـان النظري للمذهب الاقتصادي وبين القـانون المدني، لا يعني قطع العلاقة التي تربط المذهب بالقانون، بوصفهما جزأين من بناء نظري كامل للمجتمع كما يقول «باحثنا»:

«ونحن حين نؤكـد على ضرورة التمييز بين الكيـان النظري للمـذهب الاقتصادي وبين القانون المدني، لا نحاول بـذلك قطع الصلة بينهما، بل نؤكد في نفس(٤٤٩) الوقت على العـلاقـة المتينـة التي تـربط المذهب بـالقـانون بـوصفهما جـزئين من بنـاء نظـري للمجتمع.

فليس المهم فقط أن نرتفع إلى مستوى التمييـز بين المذهب الاقتصادي والقانون** المدني، بل لا بد أن ندرك باستيعاب أيضاً الروابط التي تشد أحدهما إلى الآخر باعتبارهما مندمجين في مركب عضوي نظري واحد.

فالمذهب الاقتصـادي بنظريـاته وقـواعده يشكل قـاعدة لبنـاء فوقي من القـانون ويعتبر عاملاً مهماً في تحديد اتجاهه العام.

وكون المذهب قاعدة نظريـة للقانون لا ينفي اعتبار*** المذهب بدوره بنـاءً علوياً لقاعدة يرتكز عليها، فإن البناء النظري الكامل للمجتمع يقوم على أساس نظرة عامة،

---

(٤٤٨) ص ٣٨٢ اقتصـادنا. والموضع الـذي يشير إليه الصـدر هو كما يكتب في الحاشيـة على هذا الكـلام. (القوانين العلمية للاقتصاد الرأسمالي ذات إطار مذهبي). ص ٢٣٧ ـ ٢٤٤. ا. هـ.

والشاهد الذي يهمنـا هو الكلام المشدد، إذ أن الصدر يأخـذه بعد كلامه على الرأسمالية بـوصفها مثالاً على ما يـذهب إليه، ويطبقـه على الإسـلام بوصفـه مثـالاً آخر، ومـن هنا أدرجنـاه ضمن مجمـوعة المبـادىء الاقتصادية العامة.

(٤٤٩) الصواب: «في الوقت نفسه».

(*) الصواب: بين البحث المذهبي وبين البحث العلمي.

(**) الصواب: بين المذهب الاقتصادي وبين القانون.

(***) الصواب: عَدّ.

ويضم طوابق متعددة، يرتكز بعضها على بعض، ويعتبر * كل طابق متقدم أساساً وقاعدة للطابق العلوي المشاد عليه.

فالمذهب والقانون طابقان من البناء النظري، والقانون هو الطابق العلوي منهما الذي يتكيف وفقاً للمذهب، ويتحدد في ضوء النظريات والمفاهيم الأساسية التي يعبر عنها ذلك المذهب»[٤٥٠].

*****

المجموعة الثانية: من المدرسة الماركسية:

القاعدة الجوهرية في النظرية الاقتصادية الماركسية، أن القيمة أساس العمل، وقد أخذ ماركس في مجال تحليل القيمة التبادلية بالنظرية التقليدية التي شادها «ريكاردو» قبله وأعطاها شموليتها (أي ريكاردو)، وآمن بأن العمل هو المصدر العام للقيمة التبادلية:

[«وهذا لا يعني ـ بطبيعة الحال ـ أن ماركس لم يصنع شيئاًفي حقل هذه النظرية، سوى ترديد الصدى الذي تركه (ريكاردو)، بل إنه ـ حين أخذ النظرية منه ـ صاغها في إطاره الفكري الخاص، فأدخل على بعض جوانبها إيضاحات جديدة، وضمّنها عناصر ماركسية، وقبل بعض جوانبها الأخرى كما تركها سلفه»][٤٥١].

*****

والماركسيون الذين نادوا بالشيوعية نظاماً، لما يستطيعوا تطبيق خطوطه كلها لدى امساكهم مقاليد الأمور في دولتهم الاشتراكية. لكن عدم التطبيق هذا، لا يمكن فهمه بحال على أن هؤلاء الزعماء مقصرون أو أنهم غير جادين أو غير مخلصين:

«ولكن أقطاب الشيوعية الذين نادوا بهذا النظام، لم يستطيعوا أن يطبقوه بخطوطه كلها حين قبضوا على مقاليد الحكم، واعتقدوا أنه لا بد لتطبيقه من تطوير الإنسانية في أفكارها ودوافعها ونزعاتها، زاعمين: أن الإنسان سوف يجيء عليه اليوم الذي تموت في

(*) الصواب: ويُعَدُّ.

(٤٥٠) ص ٣٨٥ـ٣٨٦ اقتصادنا.

(٤٥١) ص ١٨٧ اقتصادنا.

نفسه الدوافع الشخصية والعقلية والفردية، وتحيا فيه العقلية الجماعية والنوازع الجماعية، فلا يفكر إلا في المصلحة الاجتماعية، ولا يندفع إلا في سبيلها.

ولأجل ذلك كان من الضروري - في عرف هذا المذهب الاجتماعي - إقامة نظام اشتراكي قبل ذلك ليتخلص فيه الإنسان من طبيعته الحاضرة، ويكتسب الطبيعة المستعدة للنظام الشيوعي.

وهذا النظام الاشتراكي أجريت فيه تعديلات مهمة على الجانب الاقتصادي من الشيوعية:

فالخط الأول: من خطوط الاقتصاد الشيوعي، وهو إلغاء الملكية الفردية قد بدل إلى حل وسط وهو: تأميم الصناعات الثقيلة والتجارة الخارجية والتجارات الداخلية، ووضعها جميعاً تحت الإنحصار الحكومي. وبكلمة أخرى: إلغاء رأس المال مع إطلاق الصناعات والتجارات البسيطة وتركها للأفراد، وذلك لأن الخط العريض في الاقتصاد الشيوعي اصطدم بواقع الطبيعة الإنسانية الذي أشرنا إليه؛ حيث أخذ الأفراد يتقاعسون عن القيام بوظائفهم والنشاط في عملهم، ويتهربون من واجباتهم الاجتماعية، لأن المفروض تأمين النظام لمعيشتهم(٤٥٢) وسد حاجاتهم، كما أن المفروض فيه عدم تحقيق العمل والجهد مهما كان شديداً لأكثر من ذلك؟ فعلام، إذن يجهد الفرد ويكدح ويجد، ما دامت النتيجة في حسابه، هي النتيجة في حالي الخمول والنشاط؟

ولماذا يندفع إلى توفير السعادة لغيره، وشراء راحة الآخرين بعرقه ودموعه وعصارة حياته وطاقاته، ما دام لا يؤمن بقيمة من قيم الحياة إلا القيمة المادية الخالصة؟؟!

فاضطر زعماء هذا المذهب إلى تجميد التأميم المطلق.

كما اضطروا إلى تعديل الخط الثاني من خطوط الاقتصاد الشيوعي أيضاً:

وذلك بجعل فوارق بين الأجور، لدفع العمال إلى النشاط والتكامل في العمل، معتذرين بأنها فوارق مؤقتة سوف تزول حينما يقضى على العقلية الرأسمالية، وينشأ الإنسان إنشاءًا جديداً.

وهم لأجل ذلك يجرون التغييرات المستمرة على طرائقهم الاقتصادية وأساليبهم

---

(٤٥٢) الصواب: «تأمين النظام معيشتهم».

الاشتراكية لتدارك فشل كل طريقة بطريقة جديدة.

ولم يوفقـوا حتى الآن* للتخلص مـن جميع[٤٥٣] الركـائز الأساسيـة في الاقتصاد الرأسمالي. فلـم تلغَ مثـلاً القروض الـربوية نهائيـاً، مع أنها في الواقع أسـاس الفساد في الاقتصاد الرأسمالي.

ولا يعني هذا كله: أن أولئك الـزعماء مقصرون، أو أنهم غير جادين في مذهبهم، وغير مخلصين لعقيـدتهم... وإنما يعني أنهم اصطدمـوا بالـواقع حين أرادوا التطبيق، فوجدوا الطريق مليئاً*** بالمعاكسات والمناقضات، التي تضعها الطبيعة الإنسانية أمام الطريقة الا نقـلابية للإصلاح الاجتماعي الـذي كانوا يبشرون به، ففـرض عليهم الواقع التراجع آملين أن تتحقق المعجزة في وقت قريب أو بعيد»[٤٥٤].

المجموعة الثالثة: من المدرسة الإسلامية:

البنك الإسلامي هو بنك لاربوي، وهو يتحمل تبعات الخسارة وضمان قيمة ودائع عملائه كاملة، فعليه أن يدخل في حسابه الاحتمالات الناجمة عن ذلك:

«والبنك الـلاربوي بحكـم تحمله تبعـات الخسـارة وضمانة قيمـة الـودائع كاملـة للمودعين يجب أن يدخل في حسابـه الاحتمالات الناجمة عن ذلك، ويحصن موقفه عن طريق زيادة رأس المال.

ولكن زيادة رأس المال لها حد يفرضه غرض الـربح الذي يتوخاه البنك في أعماله، لأن رأس المال قد يـزيد إلى درجة يصبح من مصلحـة البنك الربحية أن يستبـدل عمله المصرفي بعمل آخـر[٤٥٥] يستثمـر بـه رأس مـالـه مبـاشرة، ويحصل على كل[٤٥٦] أرباحه»[٤٥٧].

---

(٤٥٣) الصواب: «للتخلص من الركائز الأساسية جميعها».

(٤٥٤) ص ٦٤ ـ ٦٦ المدرسة الإسلامية ـ الإنسان المعاصر وقدرته على حل المشكلة الاجتماعية.

(*) الصواب: إنشاءً.

(**) الصواب: «ولم يوفقوا إلى التخلص... الرأسمالي حتى الآن».

(***) الصواب: «مليئة».

(٤٥٥) الصواب أن يقال: «أن يستبدل بعمله المصرفي عملاً آخر» فالباء تدخل على المتروك.

(٤٥٦) الصواب: «أرباحه كلها».

(٤٥٧) ص ٧٦ ـ ٧٧ البنك. وبمقـدار ما لهذا الشاهد من دلالة في سيـاق كلامنا بمقدار مـا يكشف لنا عن الوجه الاقتصادي المتعمق للصدر.

والأرباح في البنك الإسلامي ـ كما يطرحه الصدر ـ يتم قسم نصفها على المبالغ ونصفها الآخر على المدد بغض النظر عن حجمها (باستثناء المدة المعطلة للاستثمار)، إلا أن ذلك لا يعني الاقتراب من مفهوم الفائدة الربوي، وهذا ما نقرؤه في الحاشية التالية، على شاهد مطوّل:

«ولا يعني هذا الاقتراب من مفهوم الفائدة وتحويل ربح المودع إلى فائدة ربوية على أساس أخذ عامل الزمن. . وذلك لأن ما عرضناه، هو مجرد طريقة لتقسيم الأرباح على الودائع وليس هو صيغة الاتفاق بين رأس المال والمستثمر.

فالاتفاق بين رأس المال الذي يمثله البنك والمستثمر يقوم على أساس المضاربة ويقدر فيها ربح رأس المال على أساس ما يدره المشروع الذي أنشأته المضاربة وهكذا. . فنحن حينما نلاحظ المجموع الكلي للربح والمجموع الكلي للمودعين، نجد أن أساس حق هؤلاء المودعين في المجموع الكلي للربح هو المضاربة، وندرك الفارق بين هذا الحق والحق الربوي في الفائدة. وأما حينما نريد أن نعرف حصة كل وديعة وكل مودع بالخصوص من ذلك المجموع الكلي للربح، فلا بأس أن نأخذ بعين الاعتبار عاملي الحجم والزمن معاً عند تقسيم المجموع الكلي لأرباح المضاربات على كل وديعة»[٤٥٨].

*****

٣ ـ فلسفة الحضارة:

وصل التقدم العلمي في أوروبا إلى أوج ازدهاره وتقدمه، ولا يزال يواصل هذه الطريق باطراد، وقد يظن بعضهم أن هذا التقدم، إن هو إلاّ حصيلة التقدم الاجتماعي المواكب له، ولكن النظر الممحص يرى غير ذلك، فالتفكير العلمي في أوروبا المتقدمة لم يطل الميدان الاجتماعي :

«وهكذا نستطيع بوضوح أن نميز بين طابع النظام الاجتماعي في الحضارة الغربية الحديثة وبين الطابع العلمي.

وندرك أن الاتجاه العلمي في التفكير الذي برعت فيه أوروبا الحديثة. . لم يشمل حقل التنظيم الاجتماعي، وليس هو الأساس الذي استنبطت منه أوروبا أنظمتها

(٤٥٨) ص ٥٩ ـ ٦٠ الحاشية. البنك.

ومبادئها الاجتماعية، في مجالات السياسة والاقتصاد والاجتماع.

ونحن بهذا إنما نقرر الحقيقة، ولسنا نريد أن نعيب على الحضارة الغربية إهمالها لقيمة المعرفة العلمية في مجال التنظيم الاجتماعي، أو نؤاخذها على عدم* إقامة هذا النظام على أساس التجارب العلمية الطبيعية، فإن هذه التجارب لا تصلح لأن تكون أساساً للتنظيم الاجتماعي.

صحيح أن حاجات الإنسان يمكن إخضاعها للتجربة في كثير من الأحايين، وكذلك أساليب إشباعها..

ولكن المسألة الأساسية في النظام الاجتماعي ليس هي إشباع حاجات هذا الفرد أوذاك، وإنما هي إيجاد التوازن العادل بين حاجات الأفراد كافة وتحديد علاقاتهم ضمن الإطار الذي يتيح لهم إشباع تلك الحاجات.

ومن الواضح أن التجربة العلمية على هذا الفرد أو ذاك، لا تسمح باكتشاف ذلك الإطار، ونوعية العلاقات، وطريقة إيجاد ذلك التوازن.. وإنما يكتشف ذلك خلال ممارسة المجتمع كله لنظام اجتماعي، إذ تتكشف خلال التجربة مواطن الضعف والقوة في النظام، وبالتالي ما يجب اتباعه لإيجاد التوازن العادل المطلوب، الكفيل بسعادة المجموع»[459].

*****

من المعلوم أن أخص خصائص الرسالة الإسلامية هي أنها ربانية سماوية، لا وضعية أرضية من حيث مصدرها.

وإذا كانت الرسالة الإسلامية كذلك، فهل يعني هذا أنها خارجة عن نطاق السببية التاريخية، معلقة بين السماء وبين الأرض لا تسري قوانين التاريخ ومؤثراته عليها عندما تحولت إلى حركة وعمل وواقع ملموس؟

إن «باحثنا» يجيب على ذلك:

(*) الصواب: لعدم.

(٤٥٩) ص ٣٤ـ٣٥ المدرسة الإسلامية ـ الإنسان المعاصر وقدرته على حل المشكلة الاجتماعية.

«ولا يعني تفسير الرسالة على أساس الوحي، والإمداد من السماء، بدلاً عن(٤٦٠) العوامل والظروف المحسوسة، إلغاء هذه العوامل والظروف عن التأثير نهائياً، بل إنها مؤثرة وفق السنن الكونية والاجتماعية العامة، ولكن تأثيرها هو في سير الأحداث ومدى ما ينجم عنها من مؤثرات لصالح نجاح الرسالة، أو لإعاقتها عن النجاح، فالرسالة ـ كمحتوى ـ(٤٦١) حقيقة ربانية فوق الشروط والظروف المادية، ولكنها بعد أن تحولت إلى حركة، إلى عمل متواصل في سبيل التغيير، يصبح بالإمكان ربطها بظروفها وما يكتنفها من ملابسات وأحاسيس.

ـ فإن قيل مثلاً إن شعور الإنسان العربي بالتمزق والضياع، وهو يجسد آلهته ومثله الأعلى في حجر يحطمه في لحظة غضب، أو حلوى يلتهمها في لحظة جوع، جعله يتطلع إلى الرسالة الجديدة.

ـ أو قيل مثلاً إنّ شعور البائس والكادح، في المجتمع العربي، بالظلم والتعسف من قبل المرابين والمستغلين دفعه إلى تأييد حركة جديدة، ترفع راية العدالة، وتقضي على رأس المال الربوي.

ـ أو قيل إن الشعور القبلي، لعب دوراً مهماً في حياة الرسالة، سواء ما كان منها على مستوى محلي، كمشاعر الصراع والتنافس بين قبائل قريش، وما أسبغه انتماء النبي (ص) إلى عشيرته من حصانة وهيبة، حمته من الأعداء، أو* ما كان منها على مستوى قومي كمشاعر جنوب الجزيرة تجاه شمالها.

ـ أو قيل إن ظروف العالم المتداعي، والأحوال المحرجة التي مرت بها الدولتان العظيمتان الرومانية والفارسية على المسرح الدولي وقتئذ، أشغلت هاتين القوتين الكبيرتين بنفسيهما، وحالت دون تدخلهما السريع في إجهاض الحركة الجديدة في الجزيرة العربية.

إذا قيل شيء من هذا القبيل فهو أمر معقول، وقد يكون مقبولاً، غير أن هذا إنما يفسر الأحداث، ولا يفسر الرسالة نفسها»(٤٦٢).

---

(٤٦٠) الصواب: «بدلاً من».

(٤٦١) الصواب: «محتوىً» أو «بوصفها محتوىً».

(*) الصواب: أم.

(٤٦٢) ص ٨١ ـ ٨٢ موجز في أصول الدين.

ب ـ إزالة توهم الخطأ :

١ ـ في الفلسفة ـ المعرفة :

إن التوهم في تصور ما من الناحية النفسية، يسبب خطأ في ما سوف يبنى على هذا التوهم، ومن أجل ذلك يأتي «باحثنا» للإزالة توهم يؤدي في النهاية إلى خطأ. ففي سياق التكلم على التعريف الرئيسي للاحتمال ونظرية برنولي يأتي لنا بمثالين، سنأخذ نحن هنا المثال الثاني :

«إذا افترضنا أن احتمال الحادثة ٣/ ٢، فإن نظرية برنولي تبرهن على أنه في حالة إجراء عدد كبير من الاختبارات نستطيع أن نقول بدرجة قريبة من العلم بأن نسبة تكرر الحادثة في مجموع تلك الاختبارات هي ٣/ ٢ أي مطابقة لدرجة احتمال الحادثة. وقد يتصور في البداية أن هذا لا يمكن أن يفسر على أساس العلم الإجمالي، لأنا رأينا أن العلم الإجمالي في المثال الأول تشتمل مجموعة أطرافه على ستة عشر عضواً، وأن توافيق الصورة التي تفرتض تكرار الحادثة بنسبة ٢/ ١ في مجموع الاختبارات الأربعة الأكثر عدداً من توافيق أي صورة أخرى : ولهذا سوف تحتل مراكز أكثر في مجموعة أطراف العلم الإجمالي، وإذا ازداد عدد الاختبارات فسوف تزداد أطراف العلم الإجمالي وتظل دائماً توافيق الصورة التي تفترض تكرار الحادثة بنسبة ٢/ ١ في مجموع الاختبارات أكثر عدداً من توافيق أي صورة أخرى، وهذا يفرض من زاوية العلم الإجمالي أن تكون نسبة تكرار الحادثة الأكبر احتمالاً دائماً، ومهما كثرت الاختبارات ٢/ ١، سواء احتمال الحادثة ٢/ ١ أو* ٣/ ٢ لأن ازدياد درجة احتمال الحادثة لا يؤثر على أعداد توافيق الصور التي تتكون منها أطراف العلم الإجمالي، وهذا يناقض نظرية برنولي، فلا بد إذن من استنتاج أن المحدد الأساس لدرجة الاحتمال ليس هو العلم الإجمالي وفقاً للتعريف.

ولكن هذا التصور خاطىء ما دمنا نتكلم عن الاحتمالات التي يمكن تحديد درجتها على أساس نظرية الاحتمال، فإن احتمال الحادثة التي افترضنا أن درجته ٣/ ٢ إذا كان من هذه الاحتمالات، فهذا يعني أن درجته قد تحددت وفقاً لعلم إجمالي، وأن الحادثة كانت تحتل ثلثي المراكز في مجموعة أطراف ذلك العلم الإجمالي أي ٣/ ٢.

(*) الصواب : أم.

فحينما نقول مثلاً: إن احتمال ظهور وجه الصورة في رمية عشوائية لهذه القطعة من النقد بالذات ٣/ ٢ نعني بذلك أننا استطعنا بالاستقراء أن نعرف أن عوامل ظهور الصورة في هذه القطعة من النقد بالذات أكثر من عوامل ظهور الكتابة، أي أن هناك عاملين لظهور الصورة، وعاملاً لظهور الكتابة، ففي رمية عشوائية لتلك القطعة نعلم إجمالاً بأن أحد العوامل الثلاثة سوف يتحقق، ومجموعة أطراف هذا العلم تحتوي على ثلاثة أعضاء، فهو علم إجمالي ثلاثي الأطراف، وظهور الصورة يحتل مركزين في هذه المجموعة ولذلك كانت درجة احتماله ٣/ ٢»(٤٦٣).

*****

ويمضي الصدر قدماً في تقديم أدلّته على شمول تعريفه الجديد للاحتمال وتذليل المصاعب التي قد تنشأ بسبب من وهم متخيل يحيط، بمستلزمات هذا التعريف، يقول:

«وقد يتصور في البداية أن ما ذكرناه من شمول التعريف يؤدي بنا إلى نتائج غريبة جداً:

- إذ يتيح لنا أن نقول عن شخص نصادفه في الطريق إن هذا إما أن يكون إسمه إحسان وإما أن لا يكون، ونشكل مجموعة متكاملة من هذين النقيضين، ونقيم على أساس ذلك علماً إجمالياً تحتوي مجموعة أطرافه على* عضوين، ونستخلص من ذلك أن درجة احتمال أن يكون اسمه إحسان ٢/ ١ .
- وكذلك يتيح لنا شمول التعريف بالصورة المتقدمة أن نقول عن أي امرأة حامل سوف تلد:

أن هذه المرأة إما أن تلد ذكراً، وإما أن تلد أنثى، وإما أن تلد كائناً مشوهاً (خنثى)، ونشكل مجموعة متكاملة من هذه النقائض الثلاثة ونستنتج من ذلك أن درجة احتمال أن تلد المرأة خنثى هو ٣/ ١ .

ولكن هذا التصور خاطىء، فلنأخذ المثالين ذاتيهما لتوضيح ذلك:

(٤٦٣) ص ١٩٨ ـ ١٩٩ الأسس.

(*) الصواب حذف على.

- أما المثال الأول: فالخطأ فيه ينتج عن إهمال الطريقة التي مرت بنا في البديهية(٤٦٤) الإضافية الثانية لتحديد الأعضاء في مجموعة أطراف العلم الإجمالي، فقد تقدم أن الأعضاء التي تتكون منها هذه المجموعة هي الأطراف التي لا تحتوي على طرف* يتميز بإمكان تقسيمه إلى أقسام عرضية، وقد أهمل فيه ذلك التقسيم.

وفي هذا المثال يعتبر** أحد الطرفين من هذا القبيل وهو أن لا يكون اسمه «إحسان» لأن هذا يمكن أن يقسم إلى أقسام عرضية بعدد البدائل المحتملة لإحسان من الأسماء، فلكي نحدد الأعضاء في مجموعة أطراف العلم بطريقة صحيحة يجب أن نستوعب كل(٤٦٥) الأسماء التي من الممكن أن يكون واحد منها اسماً لذلك الشخص ونشكل منها مجموعة أطراف*** العلم الإجمالي، ويكون افتراض أن اسم الشخص إحسان واحداً من تلك الأطراف الكثيرة.

- وأما المثال الثاني: فقد طبقت فيه طريقة تحديد الأعضاء في مجموعة أطراف العلم الإجمالي تطبيقاً صحيحاً، ولكن غرابة النتيجة القائلة: إن احتمال أن تلد المرأة أنثى ٣/ ١ وخطأها نشأ عن إهمال علم إجمالي آخر أوسع، وهذه نقطة جوهرية ومهمة جداً ويجب أن نوضحها بدرجة كافية.

إننا في البداية إذا قطعنا أي صلة تقوم من أساس الاستقراء بالعالم الخارجي فسوف نملك في المثال الثاني علماً إجمالياً تحتوي مجموعة أطرافه على أعضاء ثلاثة، وهو العلم الإجمالي بأن المولود إما ذكر، وإما أنثى، وإما خنثى.

وإذا حددنا درجة احتمال أن يكون خنثى على أساس هذا العلم فسوف تكون ٣/ ١، ولكننا إذا أخذنا استقراءنا للعالم الخارجي بعين الاعتبار فسوف نلاحظ أن نسبة الخنثى في المواليد مثلاً ١١/ ١، وهذا الاستقراء يتدخل في حساب الاحتمال، عن طريق إيجاده لعلم إجمالي جديد****، فتتغير درجة احتمال الخنثى وفقاً له.

---

(٤٦٤) الصواب: «البدهية».

(*) الصواب: «.. تحتوي طرفاً».

(**) الصواب: «يُعَدّ».

(٤٦٥) الصواب: «الأسماء كلها».

(****) الصواب: «إيجاده علماً إجمالياً جديداً».

وهذا العلم الإجمالي الجديد الذي يكشفه الاستقراء، يتعلق بالعوامل والأسباب التي تتدخل في جعل المولود ذكراً أو أنثى أو خنثى، فإن ما يدل عليه بالاستقراء من أن نسبة الخنثى في المواليد ١١/١ مثلاً، يعني أننا إذا افترضنا (١١) عاملاً لتكوين هوية المولود فعشرة منها في صالح نفي كونه خنثى، وواحد في صالح كونه خنثى.

وبذلك يتشكل في حالة امرأة حامل معينة علم إجمالي بوجود عامل واحد من أحد عشرة عاملاً، وهذا العلم الإجمالي تحتوي مجموعة أطرافه على** (١١) عضواً، ويحتل كون المولود خنثى مركزاً واحداً في تلك المجموعة، وينتج ذلك أن د.حة احتمال المولود خنثى ١١/١ بدلاً عن[٤٦٦]٣/١»[٤٦٧].

*****

٢ـ في التاريخ:

عن التعارض بين السنة التاريخية وإرادة الإنسان، يكتب السيد الصدر أن أساس تصور هذا التعارض هو وهم تجب إزالته:

«إن البحث في سنن التاريخ خلق وهماً، وحاصل هذا الوهم الذي خلقه هذا البحث عند كثير من المفكرين:

أن هناك تعارضاً وتناقضاً بين حرية الإنسان واختياره، وبين سنن التاريخ.

فإما أن نقول بأن للتاريخ سننه وقوانينه، وبهذا نتنازل عن إرادة الإنسان واختياره وعن حريته.

وإما أن نسلم بأن الإنسان كائن حر مريد مختار، وبهذا نلغي سنن التاريخ وقوانينه نقول بأن هذه الساحة قد أعفيت من القوانين التي لم تعف منها بقية الساحات الكونية.

هذا الوهم، وهم التعارض والتناقض بين فكرة السنة التاريخية أو القانون

(**) الصواب: حذف على.

(٤٦٦) الصواب: «بدلاً من».

(٤٦٧) ص ٢٠١ ـ ٢٠٢ الأسس. ولمتابعة المثال ومناقشته الرائعة، أحيل القارىء إلى ص ٢٠٢ ـ ٢٠٤ الأسس.

التاريخي، وبين فكرة اختيار الإنسان كـان من الضروري للقرآن الكريم أن يزيحه، وهو يعالج هذه النقطة بالذات»(٤٦٨).

*****

حـ ـ بيان قصدية اختيار الشاهد:

في مجال الاستدلال على الموضوعيـة عن طريق الثبات الذي يعني بـه الصدر: «أنّا حينما نكف عن إدراك مشهد حسّيٍّ معين، ثم نكـرّر رؤيتنا في لحظـة تالية نجـد المشهد نفسـه» وبعـد أن يـذكـر خطـوات هــذا الاستـدلال، ويـرد على من يعترض عليـه في استـدلالـه، يبين لنا «بـاحثنـا» قصـديـة اختيـار الشاهـد المذكـور وأن حـذف بعض مستلزماته، ليس له قيمة، لأنّها تدخل في طرفي كلتا القضيتين المراد الترجيح بينهما.

يقول «باحثنا»:

«ويجب أن يلاحظ بهذا الصدد: أنا افترضنا:

أن اقتضاء الحالة الجسمية ـــ على تقدير افتراض الموضوعية ـ للبقـاء يساوي البقاء فعلاً، وهذا يعني:

استبعاد افتراض وجود موانع تمنع عن(٤٦٨) وجود المشهد في اللحظة الثانية، بنحو يطابق وجوده في اللحظة الأولى، رغم اقتضاء الحالة الجسمية لذلك(٤٦٩).

---

(٤٦٨) ص ٨٣ ـ ٨٤ المدرسة القرآنية ـ السنن التاريخية في القرآن الكريم. وقد ذكرنا هذا الشاهد في فقرة «بيان الخطأ في أساس المفهـوم» من سمة التتبع المنهجي. وقـد عرضنـاه من حيث تعلقه بـالشكل الثاني من أشكال السنة التاريخية. ونود أن نشير هنا إلى نقطة هامة:

فالخطأ والصواب قضية منطقية (حكم منطقي).

بينما الوهم قضية نفسية.

فالوهم هو في أصل الخطأ من الناحية النفسية، أما الخطأ فهو ما يبنى على هذا الوهم، أو باللغة المنطقية:

الوهم: تصور، بينما الخطأ تصديق.

ومن هنا كانت التفرقة في الاستشهاد في كلا الموضعين.

(٤٦٨) الصواب: «تمنع من».

(٤٦٩) الصواب: «المشهد نفسه».

وهذه الموانع وإن كانت محتملة فعلاً، ولكنهـا، حيث إنها محتملة بصورة متساوية على تقديري الذاتية والموضوعية، فلم ندخلها في الحساب، إذ لا أثر لها في تحديد نسبة القيمتين إحداهما إلى الأخرى - أي قيمة احتمال المشهد المماثل على تقدير الذاتية، وقيمة احتمال بقاء نفس(٤٧٠) المشهد في اللحظة الثانية على تقدير الموضوعية»(٤٧١).

*****

د - الفرق بين منفعة العمل والمواد الطبيعية الخام النادرة نسبياً:

يكتب الصدر حول هذا الموضوع:

«ولا يفـوتنـا أن نـلاحظ الفـرق بين منفعـة العمل، والمواد الطبيعيـة الخام النـادرة نسبياً، كالخشب والمادة المعدنية.

فإنها وإن كانت جميعاً ذات*قيم تبادلية، وفقـاً للمقياس العام في القيمة، غير أن منفعـة العمل - وهي حـالـة التعديل التـي تحصل في المادة الطبيعية، نتيجـة للعمل، كالخشب الـذي يصبح سريراً - بوصفها ذات بضـاعة نـاتجة عن عمل إنساني، تتمتع بعنصر الإرادة والاختيار.

فمن الممكن للإرادة الإنسانية، أن تتدخل في جعل هـذه البضاعة نادرة، وبالتالي في رفع ثمنها، كما تقوم به نقابات العمال في البلدان الرأسمالية.

ولهذا يبدو - لأول** وهلة - كأن هذه البضـاعة تحدد أثمانها اعتباطـاً، ووفقاً لمدى القوى السيـاسية لتلك النقـابات، ولكن الـواقع أنها تخضع لنفس(٤٧٢) المقياس العام للقيمة، غير أن الإرادة الإنسـانية بإمكـانها أن تتدخل أحيـاناً فتجعل المقيـاس يرتفع، وتزداد بذلك الأجور»(٤٧٣).

*****

---

(٤٧٠) ص ٤٢٥ - ٤٢٦ الأسس.

(٤٧١) الصواب: «رغم اقتضاء الحالة الجسمية ذلك».

(*) الصواب: ذوات.

(**) الصواب: أول وهلة.

(٤٧٢) الصواب: «تخضع للمقياس العام للقيمة نفسها».

(٤٧٣) ص ٢١٧ - ٢١٨ اقتصادنا.

رسم المعالم المنهجية

وهذه المعالم التي يرسمها الصدر للباحث هي:

أ ـ افتراض التجرد البدئي في البحث: والعمل بناء على هذا الافتراض.

ونرى هذه الفكرة لدى كلام «باحثنا» في تفسير الاستقراء كلاً، ووجوب افتراض التجرد عن أية معلومات واستدلالات تقروية مسبقة.

ففي سياق مناقشة قيمة احتمال الشيء المنافس الذي يرمز له بـ (ت)، هذا الشيء الذي يحتمل أن يكون سبباً منافساً للعلاقة بين (أ) السبب و (ب) النتيجة نقرأ:

«وقد كنا نفترض حتى الآن:

أن قيمة احتمال وجود (ت) في كل تجربة بصورة مستقلة عن وجوده أو عدمه في تجربة أخرى هو ١/٢، ولا بد الآن من دراسة مبررات هذا الافتراض.

إن تحديد درجة احتمال وجود (ت) في كل تجربة بصورة مستقلة عن وجوده أو عدمه في تجربة أخرى، له طريقان:

أحدهما:(٤٧٤) أن نلاحظ نسبة تكرر (ت) في الحالات المختلفة الماضية، ونجعل من هذه النسبة درجة تحديد قيمة احتمال وجود (ت) فعلاً خلال التجربة.

وهذا* الطريق لا يمكن افتراضه في المرحلة الحاضرة من البحث لأنه طريق استقرائي يقوم على أساس الاستدلال الاستقرائي.

(٤٧٤) التشديد في «أحدهما» و «الطريق الثاني» من الصدر. والصواب: «إحداهما» و «الطريق الثانية».

(*) الصواب: «وهذه».

ونحن إذ نحاول تفسير الاستقراء ككل[٤٧٥] لا بد أن نفترض التجرد عن أي معلومات واستدلالات استقرائية*، بما فيها الاستدلال على نسبة وجود (ت) فعلاً على أساس النسبة الملحوظة في الحالات السابقة.

والطريق الثاني لتحديد الاحتمال المطلق لـ (ت) هو:

أن نحدد قيمته بصورة مستقلة عن أي معلومات قبلية عن نسبة وجوده في الطبيعة، وهذا هو الطريق الصحيح الذي ينسجم** مع المرحلة الحاضرة من البحث[٤٧٦]، وعلى هذا الأساس قد يفترض: أن قيمة احتمال وجود (ت) في كل تجربة بصورة مستقلة هي ٢/١ لعدم وجود مبرر للمرحلة المفترضة للبحث.. لترجيح احتمال وجوده أو عدمه في كل تجربة على الاحتمال الآخر، بل يشكل الوجود والعدم مجموعة متكاملة يقوم على أساسها علم إجمالي ينقسم على الافتراضين المحتملين بالتساوي»[٤٧٧].

ثم يبين بعدها الأمور التي يمكن أن تحول دون سلامة تقدير احتمال (ت) الشيء المنافس.

*****

ب ـ وجوب افتراض مصادرات وبدهيات:

في أساس أي تقويم موضوعي لدرجة التصديق، وذلك ما نراه في المرحلة الثانية للدليل الاستقرائي، وهي مرحلة التوالد الذاتي:

«إن الدرجة الموضوعية للتصديق هي:

تلك الدرجة التي يمكن استنباطها من الدرجات الموضوعية لتصديقات سابقة، فكما أن قضية من قضايا الرياضة أو المنطق تستنبط من قضايا أخرى، كذلك

---

(٤٧٥) الصواب: «بوصفه كلاً» أو «كلاً».

(*) الصواب: «تقروية».

(**) الصواب: «وهذه هي الطريق الصحيحة التي تنسجم».

(٤٧٦) المرحلة التي يتكلم عليها الصدر هنا هي: مرحلة التوالد الموضوعي للدليل الاستقرائي.

(٤٧٧) ص ٢٥٠ ـ ٢٥١ الأسس.

الدرجات الموضوعية للتصديقات تستنبط من الدرجات الموضوعية لتصديقات سابقة.

وكما يجب في مجال استنباط القضايا بعضها من بعض أن نفترض بداية غير مستنبطة ولا مندرجة ضمن قانون أعم وأشمل منها ـ كمصادرات الرياضة البحتة التي تشكل البداية والقاعدة لاستنباط كل(٤٧٨) القضايا النظرية في هذا الميدان ـ كذلك يجب في مجال استنباط الدرجة الموضوعية للتصديق، أن نفترض بداية تحتوي على عدد* من الدرجات لتصديقات معينة، وتكون هذه الدرجات موضوعية ومعطاة عطاء مباشراً في نفس(٤٧٩) الوقت، أي أنها لا تستمد موضوعيتها وصحتها من درجات سابقة.

وهذا يعني:

أن الدرجات الموضوعية للتصديق على قسمين:

أحدهما: الدرجة التي يمكن البرهنة على موضوعيتها ـ أي على صحتها ـ عن طريق درجات صحيحة لتصديقات سابقة.

والآخر: الدرجة التي تكون موضوعيتها ـ أي صحتها ـ أولية ومعطاة بصورة مباشرة.

وفي هذا الضوء نعرف:

أن أي تقييم(٤٨٠) موضوعي لدرجة التصديق يجب أن يفترض مصادرة مفادها:

أن هناك درجات وتقييمات(٤٨١) بديهية(٤٨٢) أولية وغير مستنبطة، إذا ما لم تكن هناك درجات تتمتع بالصحة الموضوعية بصورة مباشرة، لا يمكن أن توجد درجات مستنبطة»(٤٨٣).

*****

(٤٧٨) الصواب: «لاستنباط القضايا النظرية كلها».

(*) الصواب: «تحتوي عدداً».

(٤٧٩) الصواب: «في الوقت نفسه».

(٤٨٠) و (٤٨١) الصواب: «تقويم» و «تقويمات».

(٤٨٢) الصواب: «بدهية».

(٤٨٣) ص ٣٢٦ـ٣٢٧ الأسس.

حـ ـ تحديد نقطة البدء :

ونختار شواهدنا من قسمين :

الأول : الفلسفة ـ نظرية المعرفة :

يعالج «فيلسوفنا» مسألة بداية المعرفة ، فيحدد لنا نقطة البدء فيها قائلاً :

«وهناك قسمان من المعرفة ـ على الأقل ـ يجب أن يشكلا بداية للمعرفة :

أحدهما : المعرفة التي تفترضها بديهيات(٤٨٤) نظرية الاحتمال .

والآخر : المعرفة بنفس(٤٨٥) الخبرة الحسية ، لا بموضوعاتها .

فنحن حين نشاهد سحاباً في السماء تعتبر مشاهدتنا خبرة حسية ، والسحاب في السماء هو موضوع هذه المشاهدة ، ومعرفتنا بالمشاهدة نفسها معرفة ابتدائية أولية وليست مستدلة .

وأما معرفتنا بوجود سحاب في السماء ، فهي معرفة مستدلة بطريقة استقرائية ، كما تقدم في الفصل السابق»(٤٨٦) .

*****

ولدى دراسة التجربة بين المثالية والواقعية ، نجد نقطة الانطلاق فيما يلي من بيان الصدر :

«وإذا درسنا المسألة دراسة فلسفية ، نجد أن الإحساس التجريبي لا يعدو أن يكون لوناً من ألوان التصور ، فمجموعة التجارب مهما تنوعت إنما تموّن الإنسان بإدراكات حسّية متنوعة .

وقد مرَّ بنا التحدّث عن الإحساسات في دراستنا للمثالية وقلنا : إنها ما دامت مجرد تصورات فلا تبرهن على الواقع الموضوعي ودحض المفهوم المثالي . وإنما يجب علينا أن

---

(٤٨٤) الصواب : «بدهيات» .

(٤٨٥) الصواب : «المعرفة بالخبرة الحسية نفسها» .

(٤٨٦) ص ٤٦٦ الأسس .

ننطلق من المذهب العقلي، لنشيد على أسسه المفهوم الواقعي للحس والتجربة، فنؤمن بوجود مبادىء تصديقية ضرورية في العقل، وعلى ضوء تلك المبادىء نثبت موضوعية أحاسيسنا وتجاربنا»(٤٨٧).

*****

للمذهب التجريبي اتجاهات ثلاثة في تفسير الاستقراء:

١ ـ الاتجاه اليقيني ويمثله جون ستيورت مل.

٢ ـ الاتجاه الترجيحي ويمثله برتراند رسل، ومن بعده زكي نجيب محمود.

٣ ـ الاتجاه السيكولوجي ويمثله دافيد هيوم.

وعندما يصل الصدر إلى نقد الاتجاه الثالث ـ بعد مروره بنقد الاتجاهين السابقين ـ يتساءل: ما هو الاعتقاد؟ ثم يقول:

«ونقطة البدء التي يجب أن نبدأ منها هي: طريقة هيوم في تفسير الاعتقاد. وتتلخص هذه الطريقة في أمرين:

أولاً:(٤٨٨) إن الفارق بين التصور والاعتقاد ليس في المحتوى، بل في طريقة إدراكه»(٤٨٩).

ثانياً: إن مرد هذا الفرق بين طريقة ارتسام الفكرة في ذهننا، إلى ما تتمتع به من قوة، وما تمتلىء به من حيوية، فإذا كانت فكرتنا عن الشيء مجدبة خافتة ليس فيها قوة وحيوية فهي مجرد تصور.

و إذا كانت زاخرة بالحيوية والقوة فهي اعتقاد»(٤٩٠).

وينتقل بعدها «باحثنا» ليضع ملاحظاته ونقده لهيوم في ما ذهب إليه من الأمرين اللذين لخص بهما طريقته.

*****

(٤٨٧) ص ١٤٧ فلسفتنا.

(٤٨٨) التشديد في «أولاً» و «ثانياً» من الصدر.

(٤٨٩) ص ٩٦ الأسس.

(٤٩٠) ص ٩٦ الأسس.

. ويعرض صاحب الأسس نظرية المعرفة في ضوء تفسير المذهب الذاتي (انصدري) إياها، فيمهد باستعراض الموقف الأرسطي من المعرفة، فيكتب:

«ولنبدأ باستعراض سريع لموقف المنطق الأرسطي من المعرفة البشرية، بصورة عامة، ونجعل هذا الموقف منطلقاً للنقاط التي نريد إثارتها للبحث في ضوء التفسير المتقدم للدليل الاستقرائي»(٤٩١).

****

الثاني: الاقتصاد: المدرسة الإسلامية:

إن للعمل دوراً في التوزيع، ضمن نظرة الإسلام العامة للمشكلة الاقتصادية وحلولها، فكيف نبدأ؟

يجيب «باحثنا»:

«لكي نعرف دور العمل في التوزيع، يجب أن ندرس الصلة الاجتماعية بين العمل والثروة* التي ينتجها.

فالعمل ينصب على مختلف المواد الطبيعية:

فيستخرج المعدن من الأرض، ويقتطع الخشب من الأشجار، ويغوص على اللؤلؤ في البحر، ويصطاد طائراً من الجو. إلى غير ذلك من الثروات والمواد التي يحصل عليها الإنسان من الطبيعة عن طريق العمل.

والسؤال الذي نعالجه بهذا الصدد: ماذا تكتسب المادة من طابع اجتماعي بسبب العمل؟ وما هي علاقة العامل بالثروة التي حصل عليها عن طريق عمله؟»(٤٩٢).

*****

وقبل شرح وجهة نظر الإسلام في المبادلة لا بد من الانطلاق - قبل ذلك - من معرفة رأي الإسلام الأساس الذي جعل من هذه المبادلة أداة استغلال:

---

(٤٩١) ص ٣٧٥ الأسس. وصواب اللفظة الأخيرة من الشاهد: «التقرّوي».

(٤٩٢) ص ٣٤٩ اقتصادنا.

(*) الصواب: «بين العمل وبين الثروة».

«ولكي نشرح وجهة نظر الإسلام عن المبادلة لا بد لنا أن نعرف رأي الإسلام في السبب الذي جعل من المبادلة أداة ظالمة للاستغلال، وما هي النتائج التي تمخض عنها، ثم ندرس الحلول التي تقدم بها الإسلام للمشكلة، وكيف أعطى للمبادلة* صيغتها العادلة وقوانينها التي تواكب أغراضها الرشيدة في الحياة؟؟»(٤٩٣).

*****

ويقارن «مكتشف المذهب الاقتصادي الإسلامي» بين الرأسمالية وبين الإسلام مذهبياً، منطلقاً من أولوية التوزيع في الإسلام على الإنتاج، على عكس الرأسمالية. يقول:

«والاقتصاديون الرأسماليون، حين يدرسون في اقتصادهم السياسي قضايا التوزيع ضمن الإطار الرأسمالي.. لا ينظرون إلى الثروة الكلية للمجتمع، وما تضمه من مصادر إنتاج، وإنما يدرسون توزيع الثروة المنتجة فحسب، أي الدخل الأهلي، لا مجموع الثروة الأهلية.

ويقصدون بالدخل الأهلي: مجموع السلع والخدمات المنتجة، أو بتعبير أصرح**: القيمة النقدية لمجموع المنتوج في بحر سنة مثلاً، فبحث التوزيع في الاقتصاد السياسي هو:

بحث توزيع هذه القيمة النقدية على العناصر التي ساهمت في الإنتاج، فيحدد لكل من رأس المال، والأرض، والمنظم، والعامل.. نصيبه على شكل فائدة وريع، وربح وأجور.

ولأجل ذلك كان من الطبيعي أن تسبق بحوث الإنتاج بحث التوزيع لأن التوزيع ما دام يعني تقسيم القيمة النقدية للسلع المنتجة على مصادر الإنتاج وعناصره.. فهو عملية تعقب الإنتاج، إذا ما لم تنتج سلعة لا معنى لتوزيعها أو توزيع قيمتها.

وعلى هذا الأساس نجد أن الاقتصاد السياسي يعتبر*** الإنتاج هو الموضوع الأول

---

(٤٩٣) ص ٣٦٥ اقتصادنا.

(*) الصواب: «أعطى المبادلة».

(**) الصواب: «أكثر صراحة»، أو لعل اللفظ «أصح» ووقع تصحيف فيه.

(***) الصواب: «يُعَدُّ».

من مواضيع البحث، فيدرس الإنتاج أولاً، ثم يتناول قضايا التوزيع.

أما الإسلام فهو يعالج قضايا التوزيع على نطاق أرحب وباستيعاب أشمل، لأنه لا يكتفي بمعالجة توزيع الثروة المنتجة، ولا يتهرب من الجانب الأعمق للتوزيع، أي توزيع مصادر الإنتاج، كما صنعت الرأسمالية المذهبية، إذ تركت مصادر الإنتاج يسيطر عليها الأقوى دائماً. تحت شعار الحرية الاقتصادية، التي تخدم الأقوى وتمهد له السبيل إلى احتكار الطبيعة ومرافقها.

بل إن الإسلام تدخل تدخلاً إيجابياً في توزيع الطبيعة، وما تضمه من مصادر انتاج، وقسمها إلى عدة أقسام، لكل قسم طابعه المميز من الملكية الخاصة، أو الملكية العامة، وملكية الدولة، أو الإباحة العامة. . ووضع لهذا التقسيم قواعده، كما وضع إلى صف ذلك أيضاً القواعد التي يقوم على أساسها توزيع الثروة المنتجة، وصمم التفصيلات في نطاق تلك القواعد.

ولهذا السبب تصبح نقطة الانطلاق، أو المرحلة الأولى في الاقتصاد الإسلامي هي:

التوزيع بدلاً من الإنتاج، كما كان في الاقتصاد السياسي التقليدي، لأن توزيع مصادر الإنتاج نفسها يسبق عملية الإنتاج، وكل تنظيم يتصل بنفس[٤٩٤] عملية الإنتاج أو السلع يصبح في الدرجة الثانية»[٤٩٥].

*****

إن مشكلة الأرض تثير أبحاثاً اقتصادية لدى كل مدرسة اقتصادية مذهبية، والصدر حين يجلي لنا نظرة الإسلام العامة إلى الأرض، يبين لنا من أين نبدأ:

«ولكي نستطيع تجلية الموقف، وفحص المضمون الاقتصادي للنظرة الإسلامية في الأرض وعزله عن سائر العوامل والاعتبارات الأخرى، ذات الصفة السياسية التي سنأتي على* ذكرها بعد ذلك.

لكي يتأتى لنا ذلك كله، يحسن بنا أن ننطلق ـ في تحديد نظرة الإسلام العامة ـ من

---

(٤٩٤) الصواب: «يتصل بعملية الإنتاج نفسها».

(٤٩٥) ص ٤٣٥ ـ ٤٣٦ اقتصادنا.

(*) الصواب: «سنأتي لذكرها» أو «إلى ذكرها».

فرضيــة تساعــدنا على إبـراز المضمون الاقتصــادي للنظريــة . مستقلاً عــن الاعتبارات السياسية .

فلنفترض أن جماعــة من المسلمين قــررت أن تستوطن منطقــة من الأرض كــانت لا تزال غير مستثمــرة، فأنشأت في تلك المنطقة مجتمعــاً إسلاميــاً، وأقامت عــلاقاتها على أساس الإســلام، ولنتصور أن الحاكم الشّرعي، النّبي (ص) أو (الخليفــة) يقوم بتنظيم تلك العــلاقــات، وتجسيــد الإســلام في ذلك المجتمع بكل[496] خصائصه ومقــوماته الفكــرية والحضــاريــة والتشريعيــة . . فماذا سوف يكــون مــوقف الحاكم والمجتمع من الأرض؟ وكيف تنظم ملكيتها؟

والجواب على هذا السؤال جاهز، في ضــوء التفصيلات التي قدمناها . فإن الأرض التي قدر لها في فرضيتنا أن تصبح وطناً للمجتمع الإســلامي، وتنمو على تربتها حضارة السماء، قد افترضناها أرضاً طبيعية غير مستثمــرة لم يتدخل العنصر الإنساني فيها بعد، ومعنى هذا أن هذه الأرض تواجه الإنسان وتدخل في حياته لأول** مرة في الفترة المنظورة من التاريخ .

ومن الطبيعي[497] أن تنقسم هذه الأرض في الغالب إلى قسمين :

ـ ففيهــا الأراضي التي وفــرت لها الطبيعة شروط الحيــاة والإنتــاج من مــاء ودفــء، ومرونة في التربة وما إلى ذلك، فهي عامرة طبيعياً .

ـ وفيها الأراضي التي لم تظفــر بهذه الميزات من الطبيعة، بل هي بحــاجة إلى جهد إنساني يوفر لها تلك الشروط، وهي الأرض الميتة في العرف الفقهي .

فالأرض التي افترضنا أنها سوف تشهد ولادة المجتمع الإسلامي هي إذن :

إما أرض عامرة طبيعياً .

و إما أرض ميتة .

ولا يوجد قسم ثالث»[498] .

*****

---

(٤٩٦) الصواب : «بخصائصه ومقوماته . . . والتشريعية كلها» .

(٤٩٧) الصواب : «ومن الطبعي» .

(**) الصواب : «أوّل» .

(٤٩٨) ص ٤٨٠ ـ ٤٨١ اقتصادنا .

د ـ تحديد لون التفكير:

ينقل لنا «فيلسوفنا» ـ وهو يكتب عن المثالية والتجربة ـ قولة جورج بوليتزر التالية

[«(ليس هناك من يشك في أن الحياة المادية للمجتمع توجد مستقلة عن وعي الناس، إذ ليس ثمة من يتمنى الأزمة الاقتصادية، سواء كان رأسمالياً أو* بروليتارياً، رغم أن هذه الأزمة تحدث حتماً) وهذا لون جديد يتخذه الماركسيون للرد على المثالية، فـ (جورج) لا يستند في هذا النص إلى حقائق علمية، وإنما يركز استدلاله على حقائق وجدانية، نظراً إلى أن كل واحد منا يشعر بوجدانه أنه لا يتمنى كثيراً من الحوادث التي تحدث، ولا يرغب في وجودها، ومع ذلك هي تحدث وتوجد خلافاً لرغبته، فلا بد إذن أن يكون للحوادث وتسلسلها المطرد واقع موضوعي مستقل.

وليست هذه المحاولة بأدنى إلى التوفيق من المحاولات السابقة، لأن المفهوم المثالي ـ الذي ترجع فيه الأشياء جميعاً إلى مشاعر وإدراكات ـ لا يزعم أن هذه المشاعر والإدراكات، تنبثق عن اختيار الناس وإرادتهم المطلقة، ولا تتحكم فيها قوانين ومبادىء عامة، بل المثالية والواقعية متفقتان على:

أن العالم يسير طبقاً لقوانين ومبادىء تجري عليه وتتحكم فيه، وإنما تختلفان في تفسير هذا العالم واعتباره ذاتياً[أو](499) موضوعياً»](500).

*****

والأدلة التي تستند إليها المادية التاريخية ثلاثة: فلسفي، وسيكولوجي، وعلمي(501).

والصدر بعد أن يناقش الدليل الأول والثاني، يصل إلى الدليل الثالث فيقول:

[«فلنرَ(502) ـ إذن ـ ماذا يمكن للماركسية* أن تقدمه من دليل علمي بهذا الصدد؟

(*) الصواب: أم.

(499) «أو» غير موجودة في الأصل ولعلها سقطت سهواً طباعياً، وإضافتنا لها ليستقيم المعنى.

(500) ص 151 فلسفتنا.

(501) راجع ص 70 اقتصادنا.

(502) في الأصل «فلنرى» وهو ـ على الأغلب ـ سهو طباعي

(**) الصواب: «ماذا يمكن الماركسية..».

إن أول وأهم عقبة تواجه الماركسية* في هذا المجال هي :

العقبة التي تضعها في طريقها طبيعة البحث التاريخي. ذلك أن البحث في المجال التاريخي، (نشوء المجتمع، وتطوره، والعوامل الأساسية فيه) يختلف عن البحوث العلمية في مجالات العلوم الطبيعية، التي يستخلصها العالم الفيزيائي ـ مثلاً ـ من تجاربه العملية في المختبر. فالباحث التاريخي، والعالم الفيزيائي، وإن كانا يلتقيان عند نقطة واحدة هي :

أن كلاً منهما يتناول مجموعة من الظواهر ـ ظواهر المجتمع البشري كالدولة والأفكار والملكية. أو ظواهر الطبيعة كالحرارة والصوت والنور ـ ويحاولان تنظيم تلك الظواهر بصفتها مواداً[503] للبحث واستكشاف أسبابها والعوامل الأساسية فيها. .

غير أنهما يختلفان في موقفهما العلمي من تلك الظواهر موضوعة[504] الدرس ومرد اختلافهما إلى سببين :

فإن الباحث التاريخي الذي يريد أن يفسر المجتمع البشري ونشوءه وتطوره ومراحله في ضوء الظواهر التاريخية والاجتماعية، لا يستطيع أن يتبين هذه الظواهر بصورة مباشرة، كما يتبين العالم الفيزيائي ظواهر الطبيعة التي يدرسها في مختبره الخاص، وإنما هو مضطر إلى تكوين فكرة عنها، ترتكز على النقل والرواية، وشتى المخلوقات العمرانية، وغيرها من الآثار ذات الدلالة الناقصة.

فالفرق إذن كبير جداً، بين الظواهر الطبيعية التي يرتكز عليها البحث العلمي في العلوم الطبيعية بصفتها المواد الرئيسية، وبين الظواهر التاريخية، التي يقوم على أساسها البحث التاريخي بصفتها مواد أولية له.

فالمواد في العلوم الطبيعية ظواهر معاصرة للعالم الطبيعي، موجودة في مختبره يستطيع مشاهدتها، وتسليط الضوء العلمي عليها، وبالتالي وضع تفسير كامل لها. .

وعلى العكس من ذلك تماماً المواد التي يملكها الباحث التاريخي، فإنه لدى محاولة

(*) الصواب: «إن أوّل عقبة تواجه الماركسية وأهمها. .».

(٥٠٣) في الأصل «مواداً» وهو على الأغلب خطأ طباعي.

(٥٠٤) الصواب: «موضوع الدرس».

استكشاف العوامل الأساسية في المجتمع، وكيفية نشوئه وتطوره، مضطر إلى الاعتماد في تكوين مواد البحث، وفي الاستنتاج والتفسير، على كثير من الظواهر التاريخية للمجتمع، التي لا يستطيع الباحث مشاهدتها، إلا من خلال النقل والرواية، أو من خلال بعض الآثار التاريخية الباقية.

ونذكر على سبيل المثال انجلز، بوصفه باحثاً تاريخياً، حاول في كتابه (أصل العائلة) تفسير الظواهر الاجتماعية علمياً، فاضطر للاعتماد[٥٠٥] ـ بصورة رئيسية ـ في استنتاجاته على روايات ومزاعم مؤرّخ أو رحالة معين، هو مورغان.

وهكذا يختلف البحث التاريخي، عن البحث الطبيعي من ناحية (الظواهر)، التي يملكها الباحث، ويقيم عليها تفسيره واستنتاجه.

ولا يقف اختلافهما عند هذا الحد. فإنهما كما يختلفان من ناحية (المادة) كذلك يوجد سبب آخر لاختلافهما، من ناحية (الدليل) الذي يمكن للباحث استخدامه، في سبيل تدعيم هذا التفسير العلمي أو ذاك.

فإن الباحث التاريخي حين يحصل على مجموعة من الظواهر والأحداث التأريخية، لا يملك تجاهها تلك الإمكانيات، التي يملكها الفيزيائي مثلاً، تجاه الذرة وظواهرها، ونواتها وكهاربها وإشعاعاتها. لأن الباحث التاريخي مضطر لأخذ الظواهر والأحداث كما هي، ولا يمكنه أن يطور أو يغير شيئاً منها عن طريق التجربة.

وأما العالم الفيزيائي، فهو يستطيع أن يجري تجاربه المختلفة على المادة التي يعالجها، ويستبعد منها ما يشاء، ويضم إليها ما يشاء.

وحتى في المجال الذي لا تخضع المادة المدروسة فيه للتغيير كعلم الفلك، يمكن للعالم* الفلكي أن يغير من علاقاته بتلك المادة، بواسطة[٥٠٦] التلسكوب، ومن موقعه واتجاهاته.

وعجز الباحث التاريخي عن القيام بتجارب على الظواهر التاريخية والاجتماعية

---

(٥٠٥) الصواب: «اضطر إلى الاعتماد».

(*) الصواب: «يمكن العالم».

(٥٠٦) الصواب: «بوساطة».

يعني عـدم تمكنــه من تقـديم دليل تجريبـي على نظـريـاتـه، التـي يفسر بها التـاريخ ويستكشف أسراره.

فلا يستطيع ـ مثلاً لدى محاولة الكشف عن العامل الأساسي لظاهرة تاريخية معينة ـ أن يستعمل الأساليب العلمية الأساسيـة، التي يقررها المنطق التجريبي، ويستعملها العلماء الطبيعيـون، كطـريقتي: الاتفـاق والاختـلاف[٥٠٧] الطـريقتين الـرئيسيتين في الاستدلال التجـريبي، لأن هاتين الطريقتين تتوقفـان كلاهما[٥٠٨]، على إضافـة عامل بأسره، أو حذف عامل بأسره، لنرى مدى ارتباطه مع عامل آخر.

فلكي يثبت علمياً، أن (ب) هي سبب (أ)، يجمع بينهما في ظروف مختلفة، وهذه هي طريقة الاتفاق.

ثم يعزل (ب) ليرى هل يزول (أ) تبعاً لذلك، وهذه هي طريقة الاختلاف.

ومن الواضح أن الباحث التاريخي، لا يتمكن من تغيير الواقع التاريخي للإنسانية ولا يقدر على شيء من ذلك»][٥٠٩].

وفي هذا الشاهـد المطوّل يتبين لنا مدى أهمية تحديـد لون التفكير من خلال مجالين للبحث هما: البحث الطبيعي والبحث التاريخي.

*****

والمعارف في رأي المذهب الذاتي (الصدري) لها أقسام ثلاثة:

ـ أوليـة تشكل الجزء العقلي القبلي من المعرفة، وهـذا الجزء أساس المعرفـة البشرية العامة.

---

(٥٠٧) راجع القواعد الأربع لل:

ص ٢١٥ ـ ٢٣٢ ضوابط المعرفة، وفيه يبين المؤلف أن هـذه القواعد شادها العلماء المسلمون الأوائل، وهي من طرق استخراج علة الحكم في الفقه الإسلامي.

وص ٢٨٣ ـ ٢٨٨ تاريخ الفلسفة الحديثة، وفيه الإشارة إلى المقارنة بين هذه القواعد وقواعد الأصوليين الفقهاء المسلمين، وللاستـزادة حول هـذه القواعـد الأصوليـة أحيل إلى ص ١٠٠ ـ ١٣١ مناهـج البحث عند مفكري الإسلام.

(٥٠٨) الصواب: «كلتاهما».

(٥٠٩) ص ٨٨ ـ ٩٠ اقتصادنا.

ـ ثانوية مستخلصة من السابقة بطريقة التوالد الموضوعي .

ـ ثانوية مستنتجة من معارفنا السابقة بطريقة التوالد الذاتي[٥١٠].

وإذا ما تابعنا «فيلسوفنا» في شرح أسس مذهبه حول هذه القضايا ، قرأنا عن النوع الثاني ؟المعارف المستخلصة بطريقة التوالد الموضوعي) ما يلي :

[«وإذا أخذنا القضايا الثانوية المستنتجة بطريقة التوالد الموضوعي ، ودرسنا طريقة استنتاجها ، وجدنا أن قضية من هذا النوع تستند في طريقة استنتاجها إلى فئتين من القضايا :

الفئة الأولى : قضايا ترتبط بإنتاج لتلك القضية المعينة بالذات .

والفئة الثانية : قضايا تقرر بثبوت التلازم بين الفئة الأولى والقضية المستنتجة بالتوالد الموضوعي .

وقضايا التلازم هذه عامة بطبيعتها ولا تختص بإنتاج قضية دون أخرى ، ففي مثال : «خالد إنسان وكل إنسان فان» توجد لدينا ثلاث قضايا تولدت منها بصورة موضوعية القضية القائلة : «إن خالداً فان» .

والقضايا الثلاث هي :

أولاً : «خالد إنسان» .

ثانياً : «كل إنسان فان» .

ثالثاً : «كلما كان شيء عنصراً من فئة وكانت كل[٥١١] عناصر الفئة تتصف بصفة : فإن ذلك يستلزم أن يكون ذلك الشيء متصفاً بتلك الصفة» .

والأولى والثانية من هذه القضايا الثلاث تدخلان في الفئة الأولى ، لأنهما قضيتان مرتبطتان بإنتاج قضية معينة .

وأما القضية الثالثة فهي تدخل في الفئة الثانية ، لأنها تقرر تلازماً عاماً بين شكلين من القضايا مهما كان محتواهما .

---

(٥١٠) راجع ص ١٢٦ الأسس .

(٥١١) الصواب : «عناصر الفئة كلها» .

ونلاحظ في هذا الضوء:

أن الخطأ في إدراك قضية ثانوية مستنتجة بطريقة التوالد الموضوعي، يستند دائماً إلى الخطأ في إحدى القضايا (المقدمات) التي ساهمت في توليد تلك القضية الجديدة.

فإما أن يكون الخطأ في قضايا من الفئة الأولى.

أو في قضايا التلازم التي تمثل الفئة الثانية.

فإذا قلنا: «النفط سائل، وكل سائل يتبخر في درجة مائة من الحرارة، وكلما كان شيء عنصراً من فئة، وكانت كل[512] عناصر تلك الفئة تتصف بصفة فإن ذلك يستلزم أن يتصف ذلك الشيء بتلك الصفة».

واستنتجنا من ذلك:

أن النفط يتبخر في درجة مائة، كانت النتيجة خطأ لأن القضية الثانية من القضايا الثلاث التي في التوليد خطأ.

وإذا قلنا: «إن خالداً إنسان، وبعض الناس علماء، وكلما كان شيء عنصراً من فئة، وكانت بعض أفراد تلك الفئة تتصف بصفة، فإن ذلك يستلزم أن ذلك الشيء يتصف بتلك الصفة».

واستنتجنا من ذلك:

أن خالداً عالم، كانت النتيجة خطأ، لأن القضية الثالثة خطأ، حيث أن* الشكل الأول من القياس لا يستلزم النتيجة إلا إذا كانت الكبرى كلية».

*****

ودراسة قضايا الفئة الأولى التي ترتبط في مجال الاستنتاج بمحتوى القضية المستنتجة ومضمونها من وظيفة العلوم المختلفة، فكل عالم يتناول من تلك القضايا ما يندرج في نطاق اختصاصه.

وأما دراسة قضايا التلازم التي تتمثل في الفئة الثانية وترتبط بشكل القضية دون

---

(٥١٢) الصواب: «وكانت عناصر تلك الفئة كلها».

(*) الصواب: «إذ أن».

مضمونها ومحتواها، فهي من وظيفة المنطق الصوري الذي يعتبر* المنطق الأرسطي ممثلاً له، فهو الذي يحدد صيغ التلازم بين القضايا من ناحيتها الصورية الشكلية بقطع النظر عن مادتها ومحتواها»](٥١٣).

*****

هـ ـ الانطلاق من نقطة متفق عليها ومتابعة الخلافات المذهبية بعدها :

فالصدر في دراسته نظرية الإنتاج، ينطلق من نقطة متفق عليها، بين المذاهب الاقتصادية، والغاية من ذلك: جعل هذه النقطة منطلقاً لدراسة الخلافات المذهبية :

«كنا ندرس من نظرية الإنتاج النقطة المتفق عليها مذهبياً، بين مختلف الاتجاهات الفكرية للمذاهب الاقتصادية، بدأنا بها لنجعل منها المحور الذي ننطلق منه لدراسة الخلافات المذهبية وتفاصيلها.

فقد عرفنا أن مبدأ تنمية الإنتاج واستثمار الطبيعة إلى أبعد حد، من المبادىء الأساسية في النظرية الإسلامية، ومن الأهداف التي يتفق فيها الإسلام مع سائر المذاهب.

ولكن هذه المذاهب، بالرغم(٥١٤) من اتفاقها على هذا المبدأ، تختلف في مواجهة التفصيلات، وطريقة التفكير فيها تبعاً لاختلاف قواعدها الفكرية وإطارها الحضاري العام، ومفاهيمها عن الكون والحياة والمجتمع»(٥١٥).

و ـ الدعوة إلى تفهم الموضوع كما يفهمه أصحابه :

يقول «باحثنا» لدى حديثه على مناقشتين تترددان في أوساط خصوم الماركسية من الكتاب، مبيناً عدم استيعابهم لمفهوم الماركسية عن التاريخ :

«وتتردد في أوساط الكتّاب الناهضين للأفكار الماركسية، مناقشتان للماركسية التاريخية، بوصفها نظرة عامة عن التاريخ :

(*) الصواب: «يَعُدُّ».

(٥١٣) ص ١٢٧ ـ ١٢٨ الأسس.

(٥١٤) الصواب: «رغم».

(٥١٥) ص ٦٦٧ اقتصادنا.

الأولى: إن التـاريخ إذا كان محكـوماً للعـامل الاقتصادي وللقـوى المنتجة، وفقـاً لقـوانين طبيعيـة تسير بـه مـن الإقطـاع إلى الـرأسمالية مثـلاً، ومنهـا إلى الإشتراكية، فلماذا تبذل هـذه الجهود الجبارة من الماركسيين، في سبيل تكتيل أكبر عدد ممكن، لشن ثورة فاصلة على الرأسمالية؟!

ولم لا يـدع الماركسيـون قـوانين التـاريخ تعمل، فتكفيهم هـذه المهمـة الشاقة؟!

الثانية: أن كل إنسان يحس ــ بالضرورة ــ أن له دوافع أخرى، لا تمت إلى الطابع الاقتصـادي بصلـة، بل قـد يضحـي في سبيلهـا بمصـالحه الاقتصـاديـة، وبحياته كلها في بعض الأحايين فكيف يعتبر العامل الاقتصادي هو المحرك للتاريخ؟!

ومن حق البحث العلمي الموضوعي أن نسجل رأينا في هاتين المناقشتين بوضوح.

فهما تعبران عن عدم استيعاب المفهوم الماركسي للتاريخ، أكثر مما تعبران عن خطأ المفهوم نفسه»[٥١٦].

ثم يبين الصـدر كيـف يجب أن يفهم مـوقف الماركسيـة على حقيقتـه فيقـول عن المناقشة الأولى:

«ففيما يتصل بالمناقشة الأولى: يجب أن نعرف موقف الماركسية من الثورة.

فإنها لا تعتبر* الثورة والجهود التمهيـدية التي تبذل في سبيلها، شيئـاً منفصلاً عن قوانين التاريخ، بل هي جزء من تلك القوانين، التي يجب ـ علمياً ـ أن توجد كي ينتقل التاريخ من مـرحلة إلى مرحلة أخـرى، فالثوريون حين يتجمعـون في سبيل الثورة، إنما يعبرون بذلك عن الحتمية التاريخية»[٥١٧].

---

(٥١٦) ص ١٠٢ ـ ١٠٣ اقتصادنا.

(*) الصواب: لا تعد.

(٥١٧) ص ١٠٣ اقتصـادنا. وبعـدهـا يورد الصـدر بعض النصـوص الماركسية التي لم تستطع أحيانـاً تفهم متطلبات مفهومها العلمي ـ بوضوح ـ عن التـاريخ ومستلزماته والنصان لستالين وبوليتزر ص ١٠٣ ـ ١٠٤.

وبعد ذلك ينتقل «مفكرنا» الموضوعي إلى المناقشة الثانية:

«ولنأخذ الآن المناقشة الثانية: إن هذه المناقشة تسرد ـ عادة ـ قائمة من الدوافع التي لا تمت إلى الاقتصاد بصلة، لتفنيد القول بالعامل الاقتصادي، كعامل[٥١٨] رئيسي.

وليست هذه المناقشة بأدنى إلى التوفيق من المناقشة الأولى. فإن الماركسية لا تعني أن العامل الاقتصادي هو الدافع الشعوري لكل[٥١٩] أعمال الإنسان على مر التاريخ.

وإنما ترتكز على القول: بأنه هو القوة التي تعبر عن نفسها في وعي الناس، بمختلف التعبيرات.

فالسلوك الواعي للإنسان، يصدر عن غايات ودوافع أيديولوجية قد لا تمت إلى الاقتصاد بصلة، إلا أنها في الحقيقة، تعبيرات سطحية عن قوة أعمق لأنها ليست إلاّ أدوات يستخدمها العامل الاقتصادي، ويحرك بها الناس، في الاتجاه التاريخي المحتوم»[٥٢٠].

*****

ز ـ بيان الضوابط:

وسنأخذ شواهدنا من عدة مجالات:

١ ـ الفلسفة ـ نظرية المعرفة:

للدليل الاستقرائي في مرحلته الاستنباطية شرطان أو ضابطان كما يخبرنا صاحب الأسس، فهو يقول ملخصاً ما قد شرحه عن هذين الشرطين أو الضابطين:

«وهكذا نعرف أن نجاح الدليل الاستقرائي في مرحلته الاستنباطية، يتوقف على شرطين:

أحدهما: أن تكون الألفات[٥٢١] فئة ذات مفهوم واحد أو خاصية مشتركة،

(٥١٨) الصواب: «بوصفه عاملاً رئيسياً».

(٥١٩) الصواب: «لأعمال الإنسان كلها».

(٥٢٠) ص ١٠٥ اقتصادنا.

(٥٢١) يقصد «بالألفات» هنا: الأسباب المجربة، بينما نتائجها يعتبرها «باءات»، أي أن كل (ب) تنتج عن (أ) المقترنة معها تجريبياً.

وليست مجرد تجميع أعمى لأشياء متفرقة.

والآخــر: أن لا يلاحظ تميز الألفات التي شملتهـا التجربة على سائر الألفات في خاصية مشتركة أخرى»(٥٢٢).

*****

كما يبين لنا «بـاحثنا» أن أهم فـارق بين الدرجـات الموضوعية والـدرجات الـذاتية للتصـديق هو عـدم وجـود تناقض في الأولى، فهـو يكتب عن تحقيق الشرط الأسـاس لعلاقات السببية، في المرحلة الاستنباطية:

«قد تأكدنـا في ضوء الطريقة العامـة التي حددنا على أساسها المرحلـة الاستنباطية من الاستقراء:

أن الشرط الأساس لتمكن الـدليل الاستقرائي من ممارسة هـذه المرحلة على أساس تلك الطريقة هو:

أن لا تـوجد مبررات قبليـة تـدعو إلى رفـض علاقـات السببيـة بمفهومهـا العقلي والاعتقاد بعدمها.

ومن أجل ذلك سـوف نـدرس الآن هـذا الشرط، لنرى هل هنـاك مبررات قبليـة لرفض علاقة السببية بالمفهوم العقلي.

ويكفينا في حدود إنجاح الطريقة العامة المقترحة للدليل الاستقرائي:

أن لا نجـد مبررات للرفـض، ولسنا بحـاجـة إلى مبررات قبلية لإثبـات المفـاهيم العقلية عن السببية»(٥٢٣).

*****

وإذا كان الدليل الاستقرائي في النظرية الصدريـة في المعرفة، وفي مرحلته الذاتية، يفترض مصادرة خـاصة، فليس من الضروري أن تحدد هذه المصـادرة درجة التراكم في القيـم الاحتمالية، وإنما يكفيها تأدية مهمتها:

(٥٢٢) ص ٣١٠ الأسس.

(٥٢٣) ص ٢٩٣ الأسس.

إقـرارها من حيث المبـدأ أن تراكـم القيم الاحتمالية في محور مـا يوصلهـا إلى اليقين وإفناء القيمة الاحتمالية الصغيرة المضادة:

«وهكذا نعرف: أن مـرد المصادرة ـ على ضوء هذا التحليل ـ إلى أن محوراً معيناً قد يمتص الجزء الأكبر من قيمة علم عن طريق تجمع القيم الاحتمالية التي تمثل ذلك الجزء فيه، وهذا يعني حصوله على قيمة احتمالية كبيرة، وتتحول هذه القيمة إلى يقين.

وأما القيمة الاحتمالية الصغيرة المضادة التي لم يمتصهـا، فتفنى لضآلتها أمام تلك القيمة الاحتمالية الكبيرة.

وتواجـه المصادرة المفترضة ـ بعد هذا ـ سـؤالاً ـ عن حدود تلك القيمـة الاحتمالية الصغيرة التي تفنى:

فما هي درجة الضآلة اللازمة لفناء القيمة الصغيرة، وتحول القيمة الاحتمالية الكبيرة إلى يقين؟

ونحن نعرف من واقع ممارسة الإنسان الاعتيادي لليقين الذاتي:

أن الناس يختلفون في هذه النقطة:

فدرجـة من تراكم القيم الاحتماليـة في محور معين، قد تؤدي عنـد إنسان إلى تحول القيمـة الاحتماليـة الكبيرة الناتجة عن ذلـك التراكم إلى يقين وانعدام القيمـة الإحتماليـة المضادة، بينما لا تحصل هذه النتـائج عند إنسان آخر إلاّ إذا بلغ تـراكم القيم الاحتمالية في محور معين درجة أكبر.

وليس من الضروري للمصادرة ـ التي يحتاجهـا الدليل الاستقرائي ـ أن تحدد درجة التراكم التي تؤدي إلى تلك النتائج، بل يكفي ـ لكي تـؤدي المصادرة مهمتها ـ أن تقرر من حيث المبدأ:

أن تـراكم القيم الاحتمالية في محور، وامتصـاصه لجزء أكبر فأكبر من قيمـة العلم، يصل إلى درجة تؤدي إلى تحول القيمة الاحتمالية الكبيرة الناتجة عن هذا التراكم إلى يقين، وفنـاء القيمة الاحتماليـة الصغيرة المضادة، وأن هـذه الـدرجة مـوجودة في تـراكم القيم الاحتمالية في محور القضية الاستقرائية المتفق على نجاحها»[٥٢٤].

*****

(٥٢٤) ص ٣٣٤ـ٣٣٥ الأسس.

والفـارق الأهـم بين الدرجـات الموضـوعية للتصـديق من جهـة، وبين الدرجـات الذاتيـة من جهة ثانية ــ كما ذكرنا قبيل قليل عـرَضاً(٥٢٥)ـ هـو: عدم وجـود تناقض في الأولى، يقول الصدر في ذلك:

«ونكتفي الآن بالإشارة إلى أن من أهم الفوارق التي تتميز بها تلك الدرجات الذاتية التي يصطنعها التصديق الذاتي المنحرف:

أن كل درجـة من تلك الـدرجـات الموضـوعيـة للتصـديق لا تتعـارض مع سـائر الدرجات الموضوعية للتصديقات الأخرى، أي أن مجموعة الدرجات الموضوعية المعطاة بصورة أولية يجب أن لا يكون بينها تناقض.

وأي مجموعـة لوحظ التناقض بين الـدرجات المختلفة المحددة ضمنهـا، فإن هذا التناقض يبرهن على أن هـذه المجموعة قد انـدست فيها درجات ذاتيـة للتصديق، وأن هذا هو سبب التناقض.

ومن هنا كـان أحد أساليب الكشف عن عـدم كون درجة معينة للتصـديق درجة موضوعية أولية ـ أي معطاة عطاءً مباشراً ـ:

إثبـات أنها تنـاقض درجات أخـرى للتصـديق الموضـوعي لا يمكن التنـازل عن موضوعيتها»(٥٢٦).

*****

أما كيف نثبت الموضـوعية، عن طريق الثبـات، وشرطها الأساس ـــ التفاوت بين قيمتي احتمال الذاتية والموضوعية ـ فيكتب صاحب الأسس:

[«وبالإمكان الاستدلال على الموضوعية عن طريق الثبات، ونعني به:

(أنـا حينما نكف عن إدراك مشهد حسي معين، ثم نكـرر رؤيتنا في لحظـة تاليـة، نجد المشهد نفسه) وذلك ضمن الخطوات التالية:

أولاً:(٥٢٧) نثبت أن احتمال تكرر مشهـد مماثل للمشهـد الأول، على تقديـر كون

---

(٥٢٥) في الشاهد الثاني من هذه الفقرة.

(٥٢٦) ص ٣٣٠ الأسس.

(٥٢٧) التشديد في «أولاً» و «ثانياً» و «ثالثاً» من الصدر.

المشهد ذاتياً، ضئيل جداً، لأن المشهد إذا كان ذاتياً فسوف ينعدم بتوقفنا عن إدراكه، وفي اللحظة التالية حينما ينشأ مشهد ذاتي جديد يعتبر* افتراض مماثلته للمشهد[528] الأول تماماً واحداً من آلاف الافتراضات قيمة احتمالية كبيرة لصالح احتمال موضوعية الحادثة.

وهذا البيان ـ كما رأينا ـ يتوقف على إعطاء قيمة لاحتمال رؤية نفس[529] المشهد السابق على تقدير افتراض الموضوعية، أكبر من القيمة المعطاة لاحتمال رؤية مشهد مماثل على تقدير افتراض الذاتية.

إذ لو كانت القيمتان متساويتين لكانت الحقيقة المحسوسة ـ وهي تطابق المشهدين ـ حيادية تجاه كلتا الفرضيتين.

فالتفاوت بين القيمتين شرط أساس لإنجاح هذا البيان»[530].

*****

٢ ـ المجال الاقتصادي ـ المدرسة الإسلامية:

تمثل الاقتصاد الإسلامي مجموعتان من العناصر:

ـ الثابتة: وهي الأحكام المنصوص عليها كتاباً أو سنة، من الناحية الاقتصادية.

ـ المتحركة: وهي ما تستمد بناء على العناصر الثابتة، وتتحرك آخذة العناصر الثابتة مؤشراً لها، وغير مصطدمة معها.

وإنما كانت العناصر المتحركة، لتلبي متطلبات الحياة المتطورة دوماً.

وبهاتين المجموعتين يتكامل الاقتصاد الإسلامي.

ولكن ما هي الضوابط لاستنباط العناصر المتحركة من العناصر الثابتة؟

يجيبنا «مكتشف المذهب الاقتصادي الإسلامي» بما يلي:

«وعملية استنباط العناصر المتحركة من المؤشرات الإسلامية العامة تتطلب:

(*) الصواب: يعد.

(٥٢٨) الصواب: «مماثلته المشهد».

(٥٢٩) الصواب: «المشهد السابق نفسه».

(٥٣٠) ص ٤٢٣ ـ ٤٢٤ الأسس.

أولاً[531]: منهجاً إسلامياً واعياً للعناصر الثابتة، وإدراكاً معمقاً لمؤشراتها ودلالاتها العامة.

ثانيــاً : استيعابـاً شامـلاً لطبيعة المرحلـة وشروطها الاقتصـادية، ودراسـة دقيقة لـلأهـداف التي تحددهـا المؤشرات العـامــة، ولـلأسـاليب التي تتكفل بتحقيقها.

ثالثــاً : فهماً فقهيـاً قـانـونيـاً لحدود صـلاحيـات الحاكم الشرعي (ولي الأمـر)، والحصـول على صيغة تشريعيـة تجسـد تلك العنـاصر المتحـركة في إطـار صلاحيات الحاكم الشرعي وحدود ولايته الممنوحة له»[532].

*****

والعناصر المتحركة تشكل «منطقة الفراغ» مـن الناحية التشريعية الاقتصادية، ولا يمكن أن تبقى هذه المنطقة دون ضوابط أو حدود، وحدودها التي يرسمها لنا «باحثنا» يخبرنا عنها النص التالي:

«وحدود منطقـة الفراغ التي تتسـع لها صلاحيـات أولي الأمر، تضم في ضـوء هذا النص الكريم[533]:

كل فعل مباح تشريعيـاً بطبيعته، فأي نشاط وعمل لم يـرد نص تشريعي يدل على حرمته أو وجوبه. . يسمح لولي الأمر بإعطائه صفة ثانوية، بالمنع، أو الأمر به.

فإذا منع الإمام عن فعل مباح بطبيعته أصبح حراماً، وإذا أمر به أصبح واجباً.

وأما الأفعال التي ثبت تشريعياً تحريمها بشكل عـام، كالربا مثلاً، فليس من حق ولي الأمر، الأمر بها.

كما أن الفعل الـذي حكمت الشريعة بـوجـوبه، كإنفـاق الزوج على زوجتـه، لا يمكن لولي الأمر المنع عنه، لأن طاعة أولي الأمر مفروضة في الحدود التي لا تتعارض مع

---

(531) التشديد في «أولاً» و «ثانياً» و «ثالثاً» من الصدر.

(532) ص 39 ـ 40 الإسلام يقود الحياة ـ صورة عن اقتصاد المجتمع الإسلامي.

(533) هي الآية الكـريمة: ﴿يا أيها الـذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعـوا الرسول وأولي الأمـر منكم﴾ (الآية 58/ سورة النساء). وقد أوردها الصدر قبل كلامه هذا الذي نقلناه.

طاعة الله وأحكامه العامة.

فألوان النشاط المباحة بطبيعتها في الحياة الاقتصادية هي التي تشكل منطقة الفراغ»(٥٣٤).

*****

ولكي يستقيم منهج البحث في الاقتصاد الإسلامي، لا بد من أخذه كلاً مترابطاً من جهة، وبوصفه جزءاً من النظرية الإسلامية العامة للحياة من جهة أخرى:

«ويستقيم منهج البحث في الاقتصاد الإسلامي، حين يدرس الاقتصاد الإسلامي بما هو مخطط، وبوصفه جزءاً من الصيغة الإسلامية العامة للحياة، التي ترتكز بدورها على التربة والأرضية التي أعدها للمجتمع الإسلامي الصحيح»(٥٣٥).

*****

وفي مقام التفريق بين المذهب والعلم في عالم الإقتصاد، يقول الصدر ممهداً حديثه عن الرائز والمقياس بين هذا وذاك، بتعريف كل من هذين المصطلحين:

«فالمذهب الاقتصادي: يشمل كل قاعدة أساسية في الحياة الاقتصادية، تتصل بفكرة (العدالة الإجتماعية).

والعلم: يشمل كل نظرية تفسر واقعاً من الحياة الاقتصادية، بصورة منفصلة عن فكرة مسبقة أو مثل أعلى للعدالة.

ففكرة العدالة هي الحد الفاصل بين المذهب والعلم، والعلامة الفارقة التي تميز بها الأفكار المذهبية عن..(٥٣٦) النظريات العلمية، لأن فكرة العدالة نفسها ليست علمية، ولا أمراً حسياً قابلاً للقياس والملاحظة، أو خاضعاً للتجربة بالوسائل العلمية، وإنما العدالة تقدير وتقويم خلقي.

فأنت حين تريد أن تعرف مدى العدالة في نظام الملكية الخاصة، أو تصدر حكماً

---

(٥٣٤) ص ٧٢٦ اقتصادنا.

(٥٣٥) ص ٣٠٩ اقتصادنا.

(٥٣٦) الصواب: «تميز... من».

على نظام القائدة الذي تقوم على أساسه المصارف بأنه نظام عادل أو ظالم . . . لا تلجأ إلى نفس[٥٣٧] الأساليب والمقاييس العلمية التي تستخدمها حينما تريد قياس حرارة الجو، أو درجة الغليان في مائع معين، لأن الحرارة والتبخر ظاهرتان طبيعيتان يمكن إخضاعهما للحس العلمي، وأما العدالة فتلجأ في تقديرها إلى قيم خلقية ومثل عليا، خارجة عن حدود القياس المادي.

فالعدالة إذن ليست فكرة علمية بذاتها، وهي لذلك حين تندمج بفكرة تدمغها بالطابع المذهبي وتميزها عن[٥٣٨] التفكير العلمي»[٥٣٩].

*****

ولدى كلام «باحثنا» عن «عملية التركيب بين الأحكام» في إطار عملية اكتشاف المذهب الاقتصادي الإسلامي يكتب السيد الصدر عن ضوابط هذه العملية وغيرها :

«حين نتناول مجموعة من أحكام الإسلام التي تنظم المعاملات وتحدد الحقوق والالتزامات، لنجتازها إلى ما هو أعمق، إلى القواعد الأساسية التي تشكل المذهب الاقتصادي في الإسلام . .

ـ يجب أن لا نكتفي بعرض أو فحص كل واحد* من تلك الأحكام، بصورة منعزلة ومستقلة، عن الأحكام الأخرى، لأن طريقة العزل أو الانفرادية في بحث كل واحد من تلك الأحكام، إنما تنسجم مع بحث على مستوى القانون المدني في أحكام الشريعة، فإن هذا المستوى يسمح بعرض المفردات مستقلة بعضها عن البعض[٥٤٠]، لأن دراسة أحكام الشريعة في مستوى القانون المدني لا تتخطى المجالات التفصيلية لتلك الأحكام وإنما تتكفل بعرض أحكام الإسلام التي تنتظم عقود البيع والإيجار والقرض والشركة مثلاً، وليست مكلفة بعد ذلك بعملية تركيب بين هذه الأحكام، يؤدي إلى قاعدة عامة .

---

(٥٣٧) الصواب : «إلى الأساليب والمقاييس العلمية نفسها».

(٥٣٨) الصواب : «وتميزها من».

(٥٣٩) ص ٣٨١ اقتصادنا .

(*) الصواب : «بعرض كل واحد أو فحصه».

(٥٤٠) الصواب : «مستقلة بعضها عن بعض».

ـ وأما حين يكـون درسنـا لتلك الأحكام وعـرضنـا لها جـزءاً من عملية اكتشـاف المذهب الاقتصـادي فـلا يجدي عــرض المفـردات فحسب لاكتشـاف المذهب، وإن اكتفت بحوث كثير من الإسلاميين بهذا القدر. بل يتحتم علينـا أن ننجز عملية تركيب بين تلك المفـردات، أي أن ندرس كل واحـد منها بـوصفه جـزءاً من كل، وجانبـاً من صيغة عامـة مترابطة لننتهي من ذلك إلى اكتشاف القاعدة العـامة التي تشع من خلال الكل، أو من خلال المركب وتصلح لتفسيره وتبريره.

وأما في طريقة العزل والنظرة الانفرادية فلن نصل إلى اكتشاف»(٥٤١).

*****

والبحث في الاقتصاد الإسلامي له جانبان: مـوضوعي وذاتي، ولئن كانت الذاتية هي أكبر خطر يحيق بعمليـة اكتشاف المذهب الاقتصادي الإسلامي كما سيمـر معنا في فقرة قادمة(٥٤٢)، أقول إن كانت الذاتية خطراً، فهـي تكون ضرورية أحياناً، وعن هذه الضرورة وضوابطها يقول «باحثنا»:

«ويجب أن نشير في النهاية إلى المجـال الوحيد، الذي يسمح بـه للجانب الذاتي، لدى محاولـة تكوين الفكرة العامـة المحددة عن الاقتصاد الإسلامي وهـو: مجال اختيار الصورة التـي يراد أخذهـا عن الاقتصاد في الإسـلام، من بين مجموع الصـور التي تمثل مختلف الاجتهادات الفقهية المشروعة، فقد مـرَّ بنا أن اكتشاف المذهب الاقتصادي يتم خـلال عملية اجتهـاد في فهم النصوص وتنسيقهـا، والتوفيق بين مـدلولاتها في اطـراد واحد، وعرفنا أن الاجتهاد يختلف ويتنوع، تبعـاً لاختلاف المجتهدين في طريقة فهمهم للنصوص، وعلاجهـم للتناقضات التي قد تبدو بين بعضهـا والبعض الآخر(٥٤٣) وفي القواعد والمناهج العامة للتفكير الفقهي التي يتبنونها.

كما عـرفنا أيضـاً أن الاجتهـاد يتمتع بصفة شرعيـة وطـابع إسلامي مـا دام يمارس وظيفته، ويرسم الصورة ويحدد معالمها ضمن إطار الكتاب والسنة ووفقاً للشروط العامة التي لا يجوز اجتيازها.

---

(٥٤١) ص ٣٩٥ـ٣٩٦ اقتصادنا.

(٥٤٢) هي فقرة «خطر الذاتية» ص من هذا البحث.

(٥٤٣) الصواب: «بين بعضها وبين بعضها الآخر».

وينتج عن ذلك كله ازدياد ذخيرتنا بالنسبة إلى الاقتصاد الإسلامي، ووجود صور عديدة له، كلها شرعي، وكلها إسلامي.

ومن الممكن حينئذٍ أن نتخير في كل مجال أقوى العناصر التي نجدها في تلك الصورة وأقدرها على معالجة مشاكل الحياة وتحقيق الأهداف العليا للإسلام.

وهذا مجال اختيار ذاتي يملك الباحث فيه حريته ورأيه، ويتحرر عن وصفه مكتشفاً فحسب، وإن كانت هذه الذاتية لا تعدو أن تكون اختياراً وليست إبداعاً، فهي تحرر في نطاق الاجتهادات المختلفة، وليست تحرراً كاملاً»(٥٤٤).

*****

٣ ـ فلسفة الحضارة:

الضمان العملي لانجاح المنهج الذي يراد للأمة اتباعها إياه ـ عند السيد الصدر ـ هو مدى التفاعل بينهما (المنهج والأمة) على ضوء المركب الحضاري للأمة.

يقول «باحثنا»:

«ومن خلال دراسة مقارنة للمذاهب الاقتصادية المتعددة وإمكانات نجاحها عملياً في العالم الإسلامي يجب إبراز حقيقة أساسية يرتبط بها تقدير الموقف إلى درجة كبيرة وهي:

أن حاجة التنمية الاقتصادية إلى منهج اقتصادي ليست مجرد حاجة إلى إطار من أطر التنظيم الاجتماعي تتبناه الدولة فحسب لكي يمكن أن توضع التنمية ضمن هذا الإطار أو ذاك بمجرد تبني الدولة له* والتزامها به، بل لا يمكن للتنمية الاقتصادية والمعركة ضد التخلف أن تؤدي دورها المطلوب إلا إذا اكتسبت إطاراً يستطيع أن يدمج الأمة ضمنه وقامت على أساس يتفاعل معها.

فحركة الأمة كلها شرط أساسي لإنجاح أي تنمية وأي معركة شاملة ضد التخلف لأن حركتها تعبير عن نموّها ونمو إرادتها وانطلاق مواهبها الداخلية، وحيث لا تنمو

---

(٥٤٤) ص ٤١٥ ـ ٤١٦ اقتصادنا.

(*) الصواب: «تبني الدولة إياه».

الأمـة لا يمكن أن تمارس عملية تنميـة ، فـالتنمية للثـروة الخارجيـة ، والنمو الـداخلي للأمة ، يجب أن يسيرا في خط واحد .

وتجربة الإنسـان الأوروبي هي بالذات تعبير تاريخي واضح عن هـذه الحقيقة . فإن مناهج الاقتصاد الأوروبي كإطارات[٥٤٥] لعملية التنمية ، لم تسجل نجـاحها الباهر على المستـوى المادي في تاريخ أوروبـا الحديث إلا بسبب : تفـاعل الشعوب الأوروبيـة مع تلك المناهج وحـركتها في كل[٥٤٦] حقول الحيـاة ، وفقاً لاتجاه تلك المنـاهج ومتطلباتها واستعدادها النفسي المتناهي ، خلال تاريخ طويل لهذا الاندماج والتفاعل .

فحين نـريد أن نختـار منهجـاً أو إطـاراً عامـاً للتنميـة الاقتصاديـة داخل العـالم الإسلامي يجب أن نأخـذ هذه الحقيقة أساسـاً ، ونفتش في ضوئها عن مـركب حضاري قادر على تحريك الأمـة وتعبئة كل[٥٤٧] قواها وطـاقاتها للمعركة ضـد التخلف ، ولا بد حينئذ أن ندخل في الحساب مشاعر الأمة ونفسيتها وتاريخها وتعقيداتها المختلفة»[٥٤٨].

المنهج المحرك للأمة إذن : ينبغي أن يبنى على مركب حضاري يتفاعل معها حاضراً وماضياً ، وعن ضوابط هذا المركب الحضـاري لإنسان العالم الإسلامي يكتب «فيلسوف الحضارة» شارحاً لها ، لكننا سنكتفي نحن بذكرها دون الشرح ، وهي :

«أ ـ الإيمان بالإسلام»[٥٤٩].

«ب ـ وضوح التجربة والارتباط العاطفي بتاريخها»[٥٥٠].

«ج ـ نظافة التجربة وعدم ارتباطها بالمستعمرين»[٥٥١].

«د ـ امتصاص المحافظين لحركة البناء الجديد»[٥٥٢].

---

(٥٤٥) الصواب : «بوصفها إطاراتٍ» .

(٥٤٦) الصواب : «في حقول الحياة كلها» .

(٥٤٧) الصواب : «قواها وطاقاتها كلها» .

(٥٤٨) ص ١٣ ـ ١٤ اقتصادنا .

(٥٤٩) ص ١٩٣ الإسلام يقود الحياة ـ منابع القدرة في الدولة الإسلامية .

(٥٥٠) ص ١٩٧ المصدر نفسه .

(٥٥١) ص ١٩٩ المصدر نفسه .

(٥٥٢) ص ٢٠١ المصدر نفسه .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

«هـ ـ التطلع إلى السماء ودوره في البناء»(٥٥٣).

*****

وإن كان الشاهدان الماضيان يتحدثان عن الجانب الإيجابي في عملية الفهم التفسيري للحضارة الإسلامية، فإن النقل التالي يبين لنا عن ضابط سلبي في هذه العملية(٥٥٤)، فأثناء ذكر الخصائص التي تتمتع بها الرسالة الإسلامية، وفي الخصيصة السادسة يكتب الصدر:

«إن هذه الرسالة بنزولها إلى مرحلة التطبيق، دخلت التاريخ وساهمت في صنعه. إذ كانت حجر الزاوية في عملية بناء أمة حملت تلك الرسالة، واستنارت بهاداها، ولما كانت هذه الرسالة ربانية، وتمثل عطاءاً سماوياً للأرض، فوق منطق العوامل والمؤثرات المحسوسة نتج عن ذلك:

ارتباط تاريخ هذه الأمة بعامل غيبي، وأساس غير منظور، لا يخضع للحسابات الماديّة للتاريخ.

ومن هنا كان الخطأ في أن نفهم تاريخنا ضمن إطار العوامل والمؤثرات الحسية فقط، أو أن نعتبره* حصيلة ظروف مادية، أو تطور في قوى الإنتاج.

فإن هذا الفهم المادي للتاريخ لا ينطبق على أمة، بني وجودها على أساس رسالة السماء، وما لم ندخل هذه الرسالة في الحساب كحقيقة(٥٥٥) ربانية، لا يمكن أن نفهم تاريخها»(٥٥٦).

*****

٤ ـ مجال الحصول على النظريات الأساسية في الإسلام وسبيله:

بعد أن يشرح لنا الصدر التوسع الأفقي والتوسع العمودي للتفسير الموضوعي

---

(٥٥٣) ص ٢٠٤ المصدر نفسه. هذه هي الضوابط، ولمزيد من الشرح أحيل قارئي الكريم إلى الصفحات المذكورة.

(*) الصواب: «أن نعده».

(٥٥٤) السلب والإيجاب هنا بالمعنى المنطقي.

(٥٥٥) الصواب: «بوصفها حقيقة».

(٥٥٦) ص ٨٧ ـ ٨٨ موجز في أصول الدين.

الذي يضعـه (التفسير الموضوعي) مقابل التفسير التجـزيئي للقرآن الكريـم، يقـدم لنا ضابطاً منهجياً هاماً:

«الآن نعـود إلى التفسير بما ذكـرنـاه من أوجـــه الاختـلاف بين التفسير الموضـوعي والتفسير التجـزيئي، تبينت عـدة أفضليـات تـدعـو إلى تفضيل المنهج الموضـوعي في التفسير على المنهج التجزيئي في التفسير، فإن المنهج الموضوعي في التفسير على ضوء ما ذكرناه يكون أوسع أفقاً وأرحب، وأكثـر عطاءً باعتبار أنه قادر* على التجدد باستمرار، على التطور والإبداع بـاستمرار، باعتبار أن التجـربة** البشريـة تغني هـذا التفسير بما تقدمه من مواد.

ثم هذه المواد تطـرح بين يدي القرآن الكـريم لكي يستطيع هذا المفسر أن يتحصل الأجوبة من القرآن الكريم.

وهذا هو الطريق الوحيد*** للحصول على النظريات الأساسية للإسلام وللقرآن تجاه موضوعات الحياة المختلفة»(٥٥٧).

*****

٥ ـ المجال الفكري العام:

يقـول «صاحب الأسس» في نهايـة تمهيده للمسـألة الاجتماعيـة، الذي يستهل بـه كتـاب «فلسفتنا» في معـرض حديثـه عن الأنظمـة الأربعة: الـرأسمالية، الاشتراكيـة، الشيوعية، والإسلام، كاشفاً لنا عن ضابط عام لدراسة أي مبدأ:

«وبطبيعة الحال إن دراستنا لكل مبدأ، تبدأ بدراسة مـا يقوم عليه من عقيدة عامة عن(٥٥٨) الحياة والكـون وطريقـة فهمها، فمفـاهيم كل مبدأ عن الحيـاة والكون تشكل البنية الأساسية لكيان ذلك المبدأ.

(**) الصواب: «لكونه قادراً».

(***) الصواب: «لكون التجربة».

(****) الصواب: «وهذه هي الطريق الوحيدة».

(٥٥٧) ص ٣٢ ـ ٣٣ المدرسـة القرآنية ـ التفسير التجـزيئي والتفسير الموضوعي. وأذكر مرة أخـرى أن أسلوب التكرار الوارد في النص يمليه كونه درساً قد أفرغ كتابة من شريط مسجل.

(٥٥٨) في الأصل «من» ولعله خطأ مطبعي.

والميزان الأول لامتحان المبادىء هو:

اختبار قواعدها الفكرية والأساسية التي يتوقف على مدى أحكامها وصحتها، أحكام البنيات الفوقية ونجاحها»(٥٥٩).

*****

المذهب الماركسي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالمادية التاريخية، وفي التمهيد عن نظرية المادية التاريخية يكتب الصدر:

[(وهذا الترابط الوثيق بين المذهب الماركسي، والمادية التاريخية، سوف ينكشف خلال البحوث الآتية أكثر فأكثر إذ يبدو في ضوئها بكل وضوح أن الماركسية المذهبية، ليست في الحقيقة إلا مرحلة تاريخية معينة، وتعبيراً محدوداً نسبياً عن المفهوم المادي المطلق للتاريخ.

فلا يمكن أن نصدر حكماً في حق الماركسية المذهبية بصفتها مذهباً له اتجاهاته وخطوطه الخاصة إلاّ إذا استوعبنا الأسس الفكرية التي ترتكز عليها، وحددنا موقفنا من المادية التاريخية، بوصفها القاعدة المباشرة للمذهب، والهيكل المنظم لقوانين الاقتصاد والتاريخ، التي تملي ـ في زعم الماركسية ـ على المجتمع مذهبه الاقتصادي، وتصنع له نظامه في الحياة، طبقاً لمرحلته التاريخية وشروطه المادية الخاصة.

والمادية التاريخية إذا أدت امتحانها العلمي ونجحت فيه، كانت هي المرجع الأعلى في تحديد المذهب الاقتصادي، والنظام الاجتماعي لكل مرحلة من تاريخ الإنسان. وأصبح من الضروري أن يدرس كل مذهب اقتصادي واجتماعي من خلال قوانينها وفي ضوئها.

كما وجب أن يرفض تصديق أي مذهب أقتصادي واجتماعي، يزعم لنفسه القدرة على استيعاب عدة أدوار تاريخية مختلفة، كالإسلام، المؤمن بإمكانية إقامة المجتمع، وعلاقاته الاقتصادية والسياسية على أساسه، بقطع النظر عما طرأ على المجتمع من تغيير في شروطه المدنية والمادية، خلال أربعة عشر قرناً.

ولأجل هذا يقرر أنجلز ـ على أساس المادية التاريخية ـ بوضوح:

---

(٥٥٩) ص ٤٦ فلسفتنا.

«إن الظروف التي ينتج البشر تحت ظلها، تختلف بين قطر وآخر. وتختلف في القطر الواحد من جيل لآخر.

لذا فليس من الممكن أن يكون للأقطار كافة، وللأدوار التاريخية جمعاء، اقتصاد سياسي واحد»[٥٦٠].

وأما إذا فشلت المادية التاريخية في أداء مهمتها العلمية المزعومة وثبت لدى التحليل أنها لا تعبر عن القوانين الصارمة الأبدية، للمجتمعات البشرية فمن الطبيعي[٥٦١] عندئذ أن تنهار الماركسية المذهبية المرتكزة عليها.

ويصبح من الممكن علمياً عند ذاك، أن يتبنى الشخص المذهب الذي لا تقره قوانين المادية التاريخية، كالمذهب الإسلامي، ويدعو إليه، بل وأن يزعم له من العموم وقدرة الاستيعاب، مالا يتفق مع منطق الماركسية في التاريخ.

ولهذا نجد لزاماً على كل باحث مذهبي في الاقتصاد أن يلقي نظرة شاملة على المادية التاريخية، لكي يبرر وجهة نظره المذهبية، ويستطيع أن يحكم في حق الماركسية المذهبية، حكماً أساسياً شاملاً»][٥٦٢].

وإذا حللنا كلام الصدر السابق لنستخلص الضوابط المنهجية التي ساقها في النص حول الماركسية المذهبية، والتي تصلح في رأينا لكل بحث من هذا القبيل وجدناها:

١ ـ ضرورة استيعاب الأسس الفكرية التي ترتكز عليها.

٢ ـ مقياس النجاح علمياً هو صلاحيتها العامة لتفسير أي نظام آخر سواها أياً كان.

٣ ـ الشمولية في النظر التي لا بد منها للباحث المذهبي في الاقتصاد.

*****

---

(٥٦٠) ضد دوهرنك: ج٢، ص٥. والحاشية للصدر.

(٥٦١) الصواب: «فمن الطبعي».

(٥٦٢) ص ٣٩ ـ ٤١ اقتصادنا.

ويقسم «باحثنا» الأدلة على المادية التاريخية إلى ثلاثة هي:

أ ـ الدليل الفلسفي.

ب ـ الدليل السيكولوجي.

جـ ـ الدليل العلمي.

وعن الدليل الثالث يكتب:

«يسير التفسير العلمي لظواهر الكون المتنوعة، في خط متدرج. فهو يبدأ بوصفه فرضية، أي تفسيراً افتراضياً للواقع الذي يعالجه العالم، ويحاول[٥٦٣] استكشاف أسراره وأسبابه.

ولا يصل هذا التفسير الافتراضي إلى الدرجة العلمية، إلا إذا استطاع الدليل العلمي أن يبرهن، وينفي إمكان أي تفسير آخر للظاهرة موضوع البحث، عداه.

فما لم يقم الدليل على ذلك، لا يصل التفسير المفترض إلى درجة اليقين العلمي، ولا يوجد مبرر لقبوله دون سواه من الافتراضات والتفاسير»[٥٦٤].

*****

ح ـ بيان الأخطاء المنهجية العامة في اتجاه البحث:

يقول «باحثنا» منبهاً إلى أخطاء منهجية لدى البحثة الإسلاميين أثناء نقدهم الماركسية، حينما يفعلون ذلك مدفوعين أحياناً إلى تبرير واقع الرأسمالية البغيض، لأن كلاً من الرأسمالية والإسلام ـ على اختلاف النظرة ـ يؤمن بالملكية الخاصة، وطالما أن الماركسية لا تقر هذا المبدأ، فلا يجدون أنفسهم إلا وهم يدافعون عن الرأسمالية مقابل الماركسية:

«قد يتبادر إلى بعض الأذهان، أننا حين ندرس الملاحظات الماركسية حول المجتمع الرأسمالي، إنما نستهدف من وراء ذلك إلى تزييف* هذه الملاحظات وتبرير الرأسمالية،

(٥٦٣) في الأصل «حاول» ولعله خطأطباعي.

(٥٦٤) ص ٨٤ ـ ٨٥ اقتصادنا.

(*) الصواب: «.. نستهدف من وراء ذلك تزييف».

نظراً إلى كـونها واقعاً معترفـاً به في المجتمع الإسلامـي، الذي يؤمن بـالملكية الـرأسمالية لـوسائل الإنتـاج، ويـرفض الأخذ بمبـدأ الملكيـة الإشتراكية، فما دام الإسـلام يحتضن الرأسمالية فيجب إذن على المذهبيين الإسلاميين أن يفندوا مـزاعم الماركسية حول الواقع الرأسمالي المعاش في تاريخنا الحديث، ويقدموا الدليل على خطأ التحليل الماركسي، فيما يبرزه من مضاعفات هذا الواقع وتناقضاتـه، ونتائجه الفظيعة التي تشتد وتتفاقم حتى تقضي عليه. . قد يتبادر إلى الأذهان شيء من هذا، ولكن الواقع:

أن الموقف الإسلامي للباحث، لا يفرض عليه أن ينصب نفسه مدافعاً عن الواقع الـرأسمالي المعـاش وأنظمتـه الاجتماعيـة، وإنما يجب إبـراز الجزء المشترك بين المجتمع الإسلامي والمجتمع الرأسمالي، ودرس التحليل الماركسي، ليتبين مدى علاقته بهذا الجزء المشترك.

- فمن الخطأ إذن مـا يتجه إليه بعض المذهبيين الإسلاميين، من الـدفاع عن واقع الرأسمالية الغربية، وإنكار مـا يضج به من أخطاء وشرور، ظناً منهم بأن هذا هو السبيل الوحيد لتبرير الاقتصاد الإسلامي، الذي يعترف بالملكية الخاصة.

- كما أن من الخطأ أيضاً - وقـد عرفنـا أن العـامل الاقتصـادي ليس هو العـامل الأساسي في المجتمع - الطريقـة التي اتخذها ماركس في تحليل المجتمع الرأسمالي، والكشف عن عـوامل الـدمـار فيـه، إذ اعتبر جميع النتـائج التي تكشف عنهـا المجتمع الـرأسمالي على مسرح التاريخ، وليـدة مبدأ أساسي لهذا المجتمـع، وهو مبدأ الملكيـة الخاصة، فكل مجتمع يؤمن بالملكيـة الخاصة، يسير حتماً في الاتجاه التـاريخي الـذي سـار فيـه المجتمع الـرأسمالي، ويمنى بنفس[٥٦٥]! النتـائج والتناقضات»[٥٦٦].

*****

ط - خطر الذاتية:

عملية الاجتهاد بما تحويه من أحكـام ومفاهيم هي أسس عملية اكتشاف المذهب الاقتصادي الإسـلامي، ولما كان الاجتهـاد ذاتياً، فـاحتمال الخطأ فيه وارد وإن كـانت

(٥٦٥) الصواب: «ويمنى بالنتائج والتناقضات نفسها».

(٥٦٦) ص ٢٠٦ - ٢٠٨ اقتصادنا.

للذاتية ضوابط كما مر معنا[٥٦٧].

وإن أهم خطر وأعظمه لهو: هذه الذاتية عينها، وتتبدى لنا عند الباحث ـ فيما يرسمه الصدر ـ فيما يلي:

«ولأجل تعاظم خطر الذاتية على العملية التي يمارسها، كان لزاماً علينا كشف هذه النقطة بوضوح، وتحديد منابع هذا الخطر، وبهذا الصدد يمكننا أن نذكر الأسباب الأربعة التالية بوصفها أهم المنابع لخطر الذاتية:

أ ـ تبرير الواقع.

ب ـ دمج النص ضمن إطار معين.

جـ ـ تجريد الدليل الشرعي من ظروفه وشروطه.

د ـ اتخاذ موقف معين بصورة مسبقة تجاه النص»[٥٦٨].

ويشرح «مفكرنا» هذه الأسباب على التوالي، فيكتب عن السبب الأول: «إن عملية تبرير الواقع هي: المحاولة التي يندفع فيها الممارس ـ بقصد أو بدون قصد ـ إلى تطوير النصوص، وفهمها فهماً خاصاً يبرر الواقع الفاسد الذي يعيشه الممارس، ويعتبره ضرورة لا مناص عنها»[٥٦٩].

وعن الثاني:

«وأما عملية دمج النص في إطار معين فهي: دراسة النص في إطار غير إسلامي. وهذا الإطار قد يكون منبثقاً عن الواقع المعاش، وقد لا يكون. فيحاول الممارس أن يفهم النص ضمن ذلك الإطار المعين، فإذا وجده لا ينسجم مع إطاره الفكري أهمله، واجتازه إلى نصوص أخرى تواكب إطاره، أو لا تصطدم به على أقل تقدير»[٥٧٠].

والثالث:

«تجريد الدليل الشرعي من ظروفه وشروطه هو: تمديد للدليل دون مبرر موضوعي»[٥٧١].

---

(٥٦٧) راجع ص ٢٥٦ ـ ٢٥٧ من هذا البحث ـ بيان الضوابط، المجال الاقتصادي.

(٥٦٨) ص ٤٠٤ اقتصادنا.

(٥٦٩) ص ٤٠٤ ـ ٤٠٥ اقتصادنا.

(٥٧٠) ص ٤٠٦ اقتصادنا.

(٥٧١) ص ٤٠٩ اقتصادنا.

أما عن الرابع:

«ونقصد باتخاذ موقف معين تجاه النص: الاتجاه النفسي للباحث، فإن للاتجاه أثره الكبير على عملية فهم النصوص»[٥٧٢].

هذه هي منابع الخطر في الذاتية، نقلنا ما يعنيه كل منها لأن الباحث ـ ونحن نسايره في هذا الاتجاه ـ أراد أن يوضحها بمزيد من الشرح والتحديد لما يقصده منها.

*****

ي ـ طريقة دراسة المذهب (كيفية نقد المذهب):

في سياق كلام «باحثنا» عن المذهب الماركسي بكلتا مرحلتيه: الاشتراكية والشيوعية، يقدم لنا طريقة عامّة لدراسة أي مذهب فكري أو اجتماعي:

«ومن الواضح أن لدراسة المذهب ـ أي مذهب ـ أساليب ثلاثة:

الأول: نقد المبادىء والأسس الفكرية التي يرتكز عليها المذهب.

الثاني: دراسة مدى انطباق تلك المبادىء والأسس على المذهب الذي أقيم عليها.

والثالث: بحث الفكرة الجوهرية في المذهب من ناحية إمكان تطبيقها، ومدى ما تتمتع به الفكرة من واقعية، وإمكان آخر من[٥٧٣] استحالة وخيال.

وسوف نأخذ في دراستنا للمذهب الماركسي، بهذه الأساليب الثلاثة مجتمعة»[٥٧٤].

*****

ك ـ توجيهات:

بعد أن يبين الصدر الأخطاء المنهجية لدى بعض المذهبيين الإسلاميين من الدفاع عن واقع الرأسمالية الغربية ـ وقد مرت معنا في فقرة سابقة[٥٧٥] ـ يسجل لنا توجيهين

---

(٥٧٢) ص ٤١٣ اقتصادنا.

(٥٧٣) «من» هنا ليست موجودة في الأصل، وقد وضعناها ليستقيم المعنى، فلعل هناك خطأ طباعياً وقع.

(٥٧٤) ص ٢٢٨ اقتصادنا.

(٥٧٥) راجع ص ٢٦٨ ـ ٢٦٩ ـ فقرة: بيان الأخطاء المنهجية العامة في اتجاه البحث.

جديرين بالوقوف عندهما :

«وهكـذا أرى من الضروري، لتصفية الحسـاب مع موقف الماركسيـة من المجتمع الماركسي، أن نؤكد دائماً على هاتين الحقيقتين :

أولاً: إن الهدف المذهبي للبـاحثين المسلمين في الاقتصـــاد، لا يفـرض عليهم أن يصححوا أوضاع المجتمع الرأسمالي، ويتنكروا للحقائق المرة التي تعصف به .

ثانياً : إن الـواقع التاريخي للمجتمع الرأسمالي الحديث، لا يمكن أن يعتبر* صورة صادقة لكل مجتمع يسمح بالملكية الخاصة لوسائل الإنتاج .

ولا أن نعمم النتائج التي ينتهي إليهـا الباحث من درسـه المجتمع الرأسمالي الحديث، على كل مجتمع آخـر يتفق معـه في القـول بـالملكيـة الخاصـة، وإن اختلفت معه في الإطارات والحدود»[٥٧٦].

*****

وإلى هنا نأتي على نهاية بحثنا في سمة «رسم المعالم المنهجية».

*****

(*) الصواب : «يُعَدَّ».

(٥٧٦) ص ٢٠٨ اقتصادنا .



الموضوعية

يرى الدكتور فـؤاد زكريا أن «الموضوعية» هي القيمة الأخـلاقية للعالم، فهو يكتب عن شخصية العالم:

(في هذه الناحية بالذات، أعني مظـاهر حياة العالم التي تتصل من قريب أو بعيد بعمله العلمـي، يشيع تلخيص القيمة الأخـلاقية العليـا التي يتميز بها العـالم في كلمة واحدة هي «الموضوعية».

ولكن «الموضوعيـة» كلمة شديدة التعقيـد، تحتمل جوانب وأوجهاً متبـاينة، ومن المستحيل فهمهـا على حقيقتها إلا إذا حللنـا معـانيها وجـوانبهـا المختلفـة بمزيـد من الدقة[٥٧٧].

ونرى الدكتور زكريا يحللها إلى عناصر ثلاثة هي:

١ ـ الروح النقدية[٥٧٨].

٢ ـ النزاهة[٥٧٩].

٣ ـ الحياد[٥٨٠].

ولئن كنا نتفق مع الأستـاذ الدكتورزكـريا في مـا ذكره من أن الموضوعيـة هي القيمة الأخلاقيـة العليا للبـاحث، وأنها شديدة التعقيـد، ولها جوانب وأوجـه متباينـة، لأننا

---

(٥٧٧) ص ٢٨٠ التفكير العلمي.

(٥٧٨) ص ٢٨٠ التفكير العلمي.

(٥٧٩) ص ٢٩٠ التفكير العلمي. وهذه السمة نستبقيها هنا من تحليل الدكتور زكريا في مجال سياقنا هنا.

(٥٨٠) ص ٢٩٦ التفكير العلمي.

نفترق عنه لدى بحثنا هذه السمة عند السيد الصدر، فنراها تتمثل لدى الصدر فيما يلي:

أ ـ إنصاف الخصم وإبراز مزاياه:

تؤمن الماركسية بإلغاء كل لون من ألوان الملكية الخاصة للمصادر الطبيعية، ووسائل الإنتاج:

«وإيمان الماركسية بضرورة هذا الإلغاء لا يعني من الناحية النظرية التحليلية:

أن الملكية الخاصة لا مبرر لها في المفهوم الماركسي إطلاقاً، وإنما يعبر عن إيمانها مذهبياً بأن الملكية الخاصة قد استنفدت كل(٥٨١) أغراضها في حركة التاريخ، ولم يبق لها مجال في تيار التاريخ الحديث، بعد أن فقدت مبرراتها وأصبحت قوة معاكسة للتيار»(٥٨٢).

*****

ويكتب الصدر مفرقاً بين الجدل الداخلي الإنساني، وبين الجدل المادي الذي يعبر عنه التناقض الطبقي:

[«هذه هي النظرة المنفتحة الواقعية التي أثبتت التجربة البشرية باستمرار، انطباقها على واقع الحياة، خلافاً للنظرة الضيقة التي فسرت المادية والثوار الماديون التي فسروا بها التناقض.

فإن ماركس على الرغم من ذكائه الفائق، إلا أنه لم يستطع أن يتجاوز حدود النظرة التقليدية للإنسان الأوروبي، كان بحكم كونه فرداً أوروبياً، كان رهين هذه النظرة التقليدية.

الإنسان الأوروبي دائماً يرى العالم ينتهي حيث تنتهي الساحة الأوروبية، أو الساحة الغربية بتعبير أعم، كما يعتقد اليهود بأن الإنسانية هي كلها في إطارهم.

﴿ليس علينا في الأميين سبيل﴾ (٥٨٣).

---

(٥٨١) الصواب: «استنفدت أغراضها كلها».

(٥٨٢) ص ٥٥٧ اقتصادنا.

(٥٨٣) سورة آل عمران الآية (٧٥). والتخريج للصدر.

أولئك ليسوا بشراً، ليسوا أناساً، أولئك أميّون، همج، كذلك الإنسان الأوروبي، اعتاد أن يضع الدنيا كلها في إطار ساحته الأوروبية في ساحته الأوروبية، لم يتخلص هذا الرجل من تقاليد هذه النظرة الأوروبية كما أنه لم يتخلّص من هيمنة العامل الطبقي الذي لعب دوراً في أفكار المادية التاريخية»](٥٨٤).

*****

وعندما يلاحق السيد الصدر نظرية المادية التاريخية بتفاصيلها، من المجتمع المشاعي الأول، فالعبودي، فالإقطاعي، إلى أن يصل إلى المجتمع الرأسمالي، يذكر لنا نقطة جوهرية في التحليل الماركسي للرأسمالية:

[«وأخيراً بدأ النظام الإقطاعي يحتضر، بعد أن أصبح مشكلة تاريخية وعقبة في وجه الإنتاج، تتطلب حلاً حاسماً.

وكانت الشروط التاريخية قد خلقت هذا الحل ماثلاً في الرأسمالية، التي برزت على المسرح الاجتماعي لتواجه النظام الإقطاعي، بوصفها النقيض التاريخي له الذي نما في ظله، حتى إذا اكتمل نموه قضى عليه وكسب المعركة...

وهكذا يصف لنا ماركس نشوء المجتمع الرأسمالي بقوله:

«لقد خرج النظام الاقتصادي الرأسمالي، من أحشاء النظام الاقتصادي الاقطاعي، وانحلال أحدهما أدى إلى انبثاق العناصر التكوينية للثاني»(٥٨٥).

ومنذ يبدأ ماركس بتحليل الرأسمالية تاريخياً، يعلق أهمية كبيرة على(٥٨٦) تحليل ما يطلق عليه اسم: التراكم الأولي لرأس المال.

وهذه النقطة هي بحق* أول النقاط الجوهرية، التي تعتبر** ضرورية لتحليل الوجود التاريخي للرأسمالية»](٥٨٧).

*****

(٥٨٤) ص ٢٠٨ المدرسة القرآنية ـ عناصر المجتمع في القرآن الكريم.

(٥٨٥) رأس المال ق ٢، ج ٣، ص ١٠٥٣. والحاشية للصدر.

(٥٨٦) في الأصل «من» ولعله خطأ طباعي.

(*) الصواب: «حقاً».

(**) الصواب: «تعدّ».

(٥٨٧) ص ١٧٣ اقتصادنا.

ب ـ الأمانة العلمية :

وتبرز الأمانة العلمية لدى «باحثنا» في جانبين :

الجانب الأول : الدقة في المصدر:

أثناء الكـلام على الدليل السيكولوجي على المادية التاريخية يـورد صاحب الأسس النص التالي لستالين :

«يقال إن الأفكار تأتي في روح الإنسان قبل أن تعبر عن نفسها في الحديث .

وأنها تولد دون أدوات اللغة ، أي دون إطار اللغة .

أو بعبارة أخرى : تولد عارية .

إلاّ أن هذا خطأ تماماً مهماً كانت الأفكار، التي تأتي في روح الإنسـان، فلا يمكن أن تولد وتوجد إلاّ على أساس أدوات اللغة ، أي على أساس الألفاظ والجمل اللغوية . فليس هناك أفكار عارية متحررة من أدوات اللغة أو متحررة من المادة الطبيعية التي هي اللغة .

فـاللغة هي الـواقع المباشر للفكـر، ولا يمكن أن يتحدث عن فكـر بدون لغـة إلا المثاليون وحدهم»(٥٨٨).

والحقيقة أن ما يهمنـا في سياق حديثنا عن الدقـة في المصدر، ليس هو النص، بل الحاشيـة أو لنقل الإشارة التي أوردهـا «مفكرنـا» في حاشيتـه على هذا النص، بعـد أن أضافةلبوليتزر.

يقول :

[«ونود أن نشير بهذه المناسبـة : إلى أن هذا الكتاب ليس من نتاج جـورج بوليتزر، وإنما قام بتأليفه كاتبان ماركسيان هما :

(جي ميس) و (موريس كافيج) ومنحا كتابهما اسم (بوليتزر) . ولأجل هذا نضيف ما في هذا الكتاب إليه»](٥٨٩).

---

(٥٨٨) جورج بوليتزر ـ المادية والمثالية في الفلسفة ص ٧٧ ، والحاشية ـ مجزوءة ـ للصدر.

(٥٨٩) ص ٧٨ اقتصادنا . الحاشية .

ويكتب صاحب «البنك اللاربوي في الإسلام» عن قدرة المودع على سحب وديعته في هذا البنك، في النقطة الرابعة من النقاط الخمس التي تؤخذ بعين الأهمية عند سحب هذه الوديعة:

«د ــ يفرض البنك على المشاريع التي تم استثمار الودائع الثابتة فيها، الالتزام بدرجة من السيولة النقدية في أوقات محددة من كل عام، وذلك بالنسبة للمشاريع التي لا تتصف بموسمية خاصة في أعمالها.

أما المشاريع التي تتصف بالموسمية، فإن البنك يحدد الأوقات التي تتوفر عادة مثل هذه السيولة فيها، ويشترط على تلك المشاريع أن تودع نقودها في حساب جارٍ لا يقل رصيده الدائم عن المبلغ المحدد والمشترط من قبل البنك في تلك الفترة بالذات.

ويقوم البنك بتوزيع عبء توفير السيولة على بقية المشاريع والمضاربات التي لا تتصف بالموسمية، ويقسم هذا العبء حسب الأوقات والفترات التي لم تغطها سيولة المشاريع الموسمية»[٥٩٠].

ومرة ثانية: الذي يهمنا هو ما سطره يراع السيد الصدر من حاشية على هذا الكلام، يقول:

«ويمكن استبدال هذه النقطة التي تقوم على أساس التمييز بين المشاريع الرسمية وغيرها، بإلزام المؤسسة التي تتعامل مع البنك اللاربوي[٥٩١] على أساس المضاربة بالاحتفاظ بنسبة معينة من القرض على شكل نقدي في البنك اللاربوي في كل[٥٩٢] الأحوال كحدٍ[٥٩٣] أدنى، بدون تميز بين المشاريع المؤسسة وغيرهما، ولا بين وقت وآخر...

ويشابه هذا ما يطلق عليه في البنوك التجارية الأميركية اسم (الأرصدة المعوّضة).

وهذا بالفعل ما اقترحه الأستاذ الفاضل الدكتور خليل الشماع، حينما قام مشكوراً

---

(٥٩٠) ص ٣٨ ـ ٣٩ البنك.

(٥٩١) الصواب أن يقال: «ويمكن استبدال إلزام المؤسسة... بهذه النقطة...» لأن الباء تدخل على المتروك.

(٥٩٢) الصواب: «في الأحوال كلها».

(٥٩٣) الصواب: «بوصفه حداً أدنى».

بدراسة، أطروحة البنك اللاربوي»[٥٩٤].

***

الجانب الثاني: نقل فكرة الخصم بأفضل صورة ممكنة:

يتساءل صاحب الأسس ـ وهو يبحث في الدليل الفلسفي للماركسية ـ قائلاً:

«ما هو السبب الأصيل للمجتمع والتاريخ؟»[٥٩٥].

ويجيب على ذلك بما يلي:

«وليس أمامنا ـ في هذا الحال ــ لاستكشاف أسباب الوضع الاجتماعي وتفسيره إلا أحد سبيلين:

الأول: أن نرجع إلى الوراء خطوة، فنكرر الرأي السابق، القائل بتفسير الأوضاع الاجتماعية بمختلف ألوانها السياسية والاقتصادية وغيرها بالأفكار والآراء.

ونكون حينئذٍ قد درنا في حلقة مفرغة، لأننا قلنا أولاً: إن الآراء والأفكار وليدة الأوضاع الاجتماعية.

فإذا عدنا لنقول: إن هذه الأوضاع نتيجة للأفكار والآراء، رسمنا بذلك خطاً دائرياً، ورجعنا من حيث أردنا أن نتقدم.

وهذا السبيل هو الذي سار عليه المفسرون المثاليون للتاريخ جميعاً.

قال بليخانوف:

«وجد هيجل نفسه، في ذات[٥٩٦] الحلقة المفرغة، التي وقع فيها علماء الاجتماع والمؤرخون الفرنسيون. فهم يفسرون الوضع الاجتماعي، بحالة الأفكار، وحالة الأفكار بالوضع الاجتماعي...

وما دامت هذه المسألة بلا حل، كان العلم لا ينفك عن الدوران في حلقة مفرغة، بإعلانه:

---

(٥٩٤) ص ٣٩ البنك.

(٥٩٥) ص ٧٢ اقتصادنا.

(٥٩٦) الصواب: «في الحلقة المفرغة ذاتها».

أن (ب) سبب (أ) مع تعيينه (أ) كسبب[٥٩٧] لـ (ب)»[٥٩٨].

والسبيل الآخر ـ سبيل الماركسية ـ: أن نواصل تقدمنا في السير والتعليل، وفقاً لمبدأ العلية، ونتخطى أفكار الإنسان وآراءه[٥٩٩] وعلاقاته الاجتماعية بمختلف أشكالها، نتخطاها لأنها كلها ظواهر اجتماعية، تحدث وتتطور، فهي بحاجة إلى تعليل وتفسير.

ولا يبقى علينا في هذه اللحظة الحاسمة من تسلسل البحث، إلا أن نفتش عن سر التاريخ خارج نطاق الطبيعة التي يمارسها الإنسان منذ أقدم العصور.

إن قوى الإنتاج هذه، هي وحدها التي يمكن أن تجيب على السؤال الذي كنا نعالجه:

لماذا وكيف حدثت الأحداث التاريخية، وتطورت وفقاً للضرورة الفلسفية القائلة: بأن الأحداث لا تخضع للمصادفة، وإن لكل حادثة سببها الخاص (مبدأ العلية)؟

وهكذا لا يمكن للتفسير التاريخي، أن ينجو من الحركة الدائرية العقيمة[*] في مجال البحث إلا إذا وضع يده على وسائل الإنتاج كسبب[٦٠١] أعلى للتاريخ والمجتمع.

هذا هو الدليل الفلسفي. وقد حرصنا على عرضه بأفضل صورة ممكنة. ويعد أهم كتاب استهدف بمجموعة بحوثه كلها، التركيز على هذا اللون من الاستدلال: (فلسفة التاريخ)، للكاتب الماركسي الكبير بليخانوف وقد لخصنا الدليل الآنف الذكر من مجموعة بحوثه»[٦٠٢].

***

وفي الجواب على سؤال: «من أين يستمد الاحتمال حيويته» لدى هيوم، يجيب الصدر مدافعاً عن هيوم وفق فلسفة الأخير قائلاً:

«إن هيوم يرى أن الفكرة تستمد حيويتها من الانطباع بصورة مباشرة أو غير

---

(٥٩٧) الصواب: «تعيين (أ) سبباً».

(٥٩٨) فلسفة التاريخ: ص ٤٤، والحاشية للصدر.

(٥٩٩) في الأصل: «آرائه» وهو على الأغلب سهو طباعي.

(٦٠٠)

(٦٠١) كذا في الأصل والصواب: «سبباً» أو «بوصفه سبباً».

(٦٠٢) ص ٧٢ ـ ٧٣، اقتصادنا.

مباشرة، فمن أين يستمد احتمال نزول المطر بالأمس حيويته؟

وبالإمكان الجواب على ذلك: بأننا حين نحتمل بدرجة ما أن المطر قد نزل بالأمس، نربط ذلك بقرائن معينة:

من قبيل وجود السحاب، وطبيعة الجو المعاش بالأمس. وهذه القرائن لما كانت خبرتنا قد اقترن بها المطر في ٧٠٪ من المرات السابقة، فسوف نحتمل بهذه الدرجة أن المطر قد نزل بالأمس.

وهذا يعني أن فكرة نزول المطر بالأمس قد استمدت حيويتها من فكرتنا عن وجود السحاب، وعن الخصائص المعينة التي عرفناها عن الجو بالأمس.

فإن فكرتنا عن السحاب وعن تلك الخصائص حية على أساس استنادها إلى الانطباع مباشرة، فتفيض بالحيوية على فكرة نزول المطر.

غير أن علاقة الاقتران بين الحادثتين لما كانت غير مطردة في خبرتنا السابقة باستمرار، فإن العادة الذهنية التي تتيح لنا الانتقال من فكرة إلى أخرى، سوف لن تسمح(*) إلا بإفاضة درجة محدودة من الحيوية على فكرة نزول المطر، ولهذا تكون فكرة نزول المطر احتمالاً لا اعتقاداً»[٦٠٣]. ولا شك أن مرحلة الدفاع عن الخصم وفق طريقته ومنهجه في البحث، هي أبعد مدى من تلخيص عرض دليله، كما رأينا في الشاهد السابق لهذا الذي فرغنا منه تواً.

***

ج ـ التحرر المذهبي:

ونعني بالمذهب هنا ـ خلاف ما مرَّ معنا حتى الآن ـ المذاهب الفقهية الإسلامية التي تتناول الأحكام الشرعية العملية في الحياة العملية، والقائمة على أساس الشريعة الإسلامية، وفق وجهات نظر اجتهادية مختلفة، وكل له دليله الشرعي في هذا الموقف أو ذاك.

وعلى الرغم من أن السيد الصدر ينتمي إلى مذهب أهل البيت ـ فقهياً ـ (المذهب

(*) الصواب: «.. أخرى، فلن تسمح إلا..».

(٦٠٣) ص ١١٥، الأسس.

الشيعي)، فإننا لا نجد هذا الانتماء عائقاً له أن يأخذ آراء المذاهب الفقهية الأخرى، الشافعي، والحنفي، والمالكي، والحنبلي (مذهب السنة)[٦٠٤].

***

«فباحثنا» قد يعرض لما لا يتفق مع اجتهاده، ما دام يعبّر عن وجهة اجتهادية أخرى تحمل الطابع الإسلامي، والصفة الشرعية، فهو يقول عن كتاب «اقتصادنا»:

«وقد مارس هذا الكتاب في بحوث سابقة، وسيمارس في بحوث مقبلة هذا المجال الذاتي، كما ألمعنا إلى ذلك في المقدمة[٦٠٥].

فليس كل ما يعرض من أحكام في هذا الكتاب، ويتبنى ويستدل عليه، نتيجة لاجتهاد المؤلف شخصياً.

بل قد يعرض في بعض النقاط لما لا يتفق مع اجتهاده، ما دام يعبر عن وجهة نظر اجتهادية أخرى، تحمل الطابع الإسلامي والصفة الشرعية»[٦٠٦].

***

ويذكر السيد الصدر آراء كل من فقهاء: أهل البيت (الشيعة)، والمالكية والأحناف في مسألة إحياء الأرض الموات:

[«وقد ذكر المحقق الثاني في (جامع المقاصد)، أن زوال اختصاص المحيي بالأرض بعد خرابها، وجواز أخذ الغير لها، واختصاصه بها هو المشهور بين الأصحاب والرأي السائد في كلماتهم[٦٠٧].

وقال الإمام مالك: (ولو أن رجلاً أحيا أرضاً مواتاً ثم أهملها بعد حتى تهدمت

---

(٦٠٤) نحن نساير تسمية هذه المذاهب «بالسنة»، رغم أن هذه التسمية توحي أحياناً بغير دلالتها التاريخية، ولا ندري سبب تميزها بذلك؛ فإذا كان استمداد التسمية من السنة النبوية، فإن الشيعة يطبقون السنة أيضاً.

(٦٠٥) كلمة المؤلف، ص ١٠ . والحاشية للصدر.

(٦٠٦) ص ٤١٦، اقتصادنا.

(٦٠٧) هنا حاشية للصدر حذفتها لتفصيل فيها لسنا بصدده، وإذا أراد القارىء الكريم مراجعتها ف الحاشية الأخيرة، ص ٤٧٨، اقتصادنا.

آبارها، وهلكت أشجارها وطال زمانها حتى عفت بحال ما وصفت بك، وصارت إلى حالها الأول، ثم أحياها آخر بعده كانت لمن أحياها بمنزلة الذي أحياها أول مرة)(٦٠٨).

وقال بعض فقهاء الأحناف بهذا أيضاً معللين ذلك بأن الأول ملك استغلال الأرض، لا رقبتها، فإذا تركها كان الثاني أحق بها»(٦٠٩)](٦١٠).

وفي إنكار ملكية مناجم الحديد والذهب وغيرها، يقول باحثنا:

[«وقد جاء في متن نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج قوله:

(والمعدن الباطن وهو ما لا يخرج إلا بعلاج كذهب وفضة وحديد ونحاس لا يملك بالحفر والعمل في الأظهر)(٦١١).

وجاء في المغني لابن قدامة الفقيه الحنبلي قوله عن المعادن:

(وإن لم تكن ظاهرة، فحفرها إنسان وأظهرها لم تملك بذلك في ظاهر المذهب، وظاهر المذهب الشافعي)(٦١٢)](٦١٣).

***

أما في تحديد مفهوم الإقطاع الإسلامي فينقل لنا «باحثنا» الآراء الفقهية التالية:

«فالإقطاع كما يحدده الشيخ الطوسي في المبسوط، وابن قدامة في المغني، والماوردي في أحكامه، والعلامة الحلي هو في الحقيقة:

منح الإمام لشخص(٦١٤) من الأشخاص، حق العمل في مصدر من مصادر الثروة

---

(٦٠٨) المدونة الكبرى، ١٥/ ١٩٥، والحاشية للصدر.

(٦٠٩) الهداية للمرغيناني ٨/ ١٣٧ والحاشية للصدر.

(٦١٠) ص ٤٧٨ ـ ٤٧٩، اقتصادنا.

(٦١١) نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، ج٥، ص ٣٤٨، والحاشية للصدر.

(٦١٢) المغني لابن قدامة، ج٥، ص ٤٦٨، والحاشية للصدر.

(٦١٣) ص ، اقتصادنا.

(٦١٤) الصواب: «منح الإمام شخصاً من الأشخاص».

الطبيعية التي يعتبر(*) العمل سبباً لتملكها أو اكتساب حق خاص فيها[615].

ولكي نستوعب هذا التعريف يجب أن نعرف، أن جميع[616] مصادر الثروة الخام[617] في الإسلام لا يجوز للفرد العمل فيها وإحياؤها ما لم يسمح الإمام أو الدولة بذلك، سماحاً خاصاً أو عاماً، كما سيأتي - في فصل مقبل - عند دراسة مبدأ تدخل الدولة، الذي يتيح لها الإشراف على الإنتاج، وتوزيع العمل والفرص بشكل سليم»[618].

***

د ـ النزاهة في البحث:

وحول الفئة الثالثة في المجتمع الاشتراكي - والتي مرت معنا قبلاً -[619] يكتب «مفكرنا» بروح نزيهة ما يلي:

«وأنا لا أريد أن أتناول بهذا الصدد موقف العالم الاشتراكي اليوم من الفئة الثالثة،

---

(٦١٥) فقد كتب الشيخ الطوسي يقول: (إذا أقطع السلطان رجلاً من الرعية قطعة من الموات صار أحق به(**) من غيره بإقطاع السلطان إياه بلا خلاف، وكذلك: إذا تحجر أرضاً من الموات، والتحجير أن يؤثر فيها أثراً لم يبلغ به حد الإحياء مثل أن ينصب فيها المروز أو يحوط عليها حائطاً وما أشبه ذلك من آثار الإحياء فإنه يكون أحق بها من غيره فإقطاع السلطان بمنزلة التحجير). المبسوط للشيخ الطوسي، ج٣، ص ٢٧٣.

وكتب ابن قدامة يقول: (إن من أقطعه الإمام شيئاً من الموات لم يملكه لكن يصير أحق به كالمتحجر للشارع في الإحياء). المغني، ج٥، ص ٤٧٣.

وكتب الماوردي يقول: (فمن خصه الإمام به وصار بالإقطاع أحق به لم يستقر ملكه عليه قبل الإحياء). الأحكام السلطانية، ص ١٨٤.

وقال العلامة الحلي: (فائدة الإقطاع تصيير المقطع أحق بإحيائه».

والتخريجات أربعتها للصدر.

(*) الصواب: «يُعَدّ».

(**) الصواب: «أحق بها» ولعله سهو طباعي.

(٦١٦) الصواب: «أن مصادر الثروة الخام جميعها».

(٦١٧) أي الموات التي لم تستثمر بعد. والحاشية للصدر.

(٦١٨) ص ٥٠٩ ـ ٥١٠، اقتصادنا.

(٦١٩) ص ٢٠٠، من هذا البحث ـ الفقرة. ي ـ بيان الثغرات» سمة التتبع المنهجي.

ولا أحاول أن أكرر المزاعم القائلة:

إن الفرد العاجز عن العمل محكوم عليه في المجتمعات الاشتراكية بالموت جوعاً، لأنني أريد أن أدرس المسألة من الوجهة النظرية لا التطبيقية. ولا أريد أن أتحمل مسؤولية تلك المزاعم التي يرددها أعداء العالم الاشتراكي عنه»(٦٢٠).

***

وبذا يكتمل بحثنا في سمة «الموضوعية» كما تبدت لنا عند السيد الصدر.

(٦٢٠) ص ٣٥٦، اقتصادنا.

التميز المنهجي

وتتبدىٰ هذه السمة في الفقرات التالية :

أ ـ الفرز المنهجي للمشكلات :

ـ الثابت والمتطور في علاقات الإنسان :

تنقسم الحياة الاقتصادية في الإسلام إلى نوعين من العلاقات :

١ ـ علاقات الإنسان بالطبيعة .

٢ ـ علاقات الإنسان بأخيه الإنسان .

وهناك تمايز بين هذين النوعين من العلاقات ، التي يكون أحدها ثابتاً والآخر متطوراً :

«والإسلام ـ كما نتصوره ـ يميز بين نوعين من العلاقات .

فهو يرى أن علاقات الإنسان بالطبيعة أو الثروة ، تتطور عبر الزمن ، تبعاً للمشاكل المتجددة التي يواجهها الإنسان باستمرار وتتابع خلال ممارسته للطبيعة(*)، والحلول المتنوعة التي يتغلب بها على تلك المشاكل .

وكلما تطورت علاقاته بالطبيعة ازداد سيطرة عليها ، وقوة في وسائله وأساليبه .

وأما علاقات الإنسان بأخيه ، فهي ليست متطورة بطبيعتها ، لأنها تعالج مشاكل ثابتة جوهرياً ، مهما اختلف إطارها ومظهرها . فكل جماعة تسيطر خلال علاقاتها بالطبيعة على ثروة ، تواجه مشكلة توزيعها ، وتحديد حقوق الأفراد والجماعة فيها ، سواء

(*) الصواب : ممارسة علاقاته مع الطبيعة .

أكان[٦٢١] الإنتـاج لـدى الجماعـة على مستـوى البخـار والكهـربـاء، أم على مستـوى الطاحونة اليدوية»[٦٢٢].

***

ولضرورة التفـريق بين منهجي العلم والفلسفة يكتب لنـا السيـد الصدر، خـلال استعراض التجربة والكيان الفلسفي:

«وظلت الفلسفة تسيطر على الموقف الفكري للإنسانية، حتى بدأت التجربة تشق طـريقهـا وتقـوم بـدورهـا في حقـول كثيرة، وهي تتـدرج في المعـرفـة من الجزئيـات إلى الكليـات، من موضـوعات التجـربة إلى قـوانين أعم وأشمل، فكان على الفلسفـة أن تنكمش وتقتصر على مجالها الأصيل وتفسح المجـال لمزاحمها ــ العلم ـ لينشط في سـائر المجـالات الأخرى، وبـذلك انفصلت العلـوم عن الفلسفة وتحددت لكل منها أداتـه الخاصة ومجاله الخاص.

فالفلسفة تصطنع القياس أداة عقلية للتفكير.

والعلم يستخدم الطريقة التجريبيـة ويتدرج من الجزئيات إلى قوانين أعلى. كما أن العلم ـ كل علم ـ يتناول شعبة من الوجود ونوعاً خاصا له، يمكن إخضاعه للتجربة، فيبحث عن ظواهره وقوانينه في ضوء التجارب التي يمارسها.

وأمـا الفلسفة فتتنـاول الـوجود بصـورة عـامة دون تحديـد أو تقييـد، وتبحث عن ظواهره وأحكامه التي لا تخضع للتجربة المباشرة.

فبينما يبحث العالم الطبيعي عن قـانون تمدد الفلـزات بالحرارة، والعالم الـرياضيع النسبة بين قطر الدائرة ومحيطها[*].

يدرس الفيلسوف ما إذا كان للوجود مبدأ أول انبثق منه الكون كله، وما هو جوهر العلاقة بين العلة والمعلول، وهل يمكن أن يكون لكل سببٍ سببٌ إلى غير نهاية؟ وهل المحتوى الإنساني مادي محض أو مزاج من المادية والروحية؟»[٦٢٣].

***

(٦٢١) في الأصل «... كان..» وزيادة ألف التسوية من عندنا، وهو الصحيح.

(٦٢٢) ص ٧٢٣، اقتصادنا.

(٦٢٣) ص ٨٣، فلسفتنا.

(*) الصواب: «.. نسبة قطر الدائرة إلى محيطها».

وأثناء الـرد على موقف هيوم من الاعتقاد يقـول «باحثنا» داعياً للتمييـز بين موقفين من الاعتقاد:

أ ـ تفسيري.

ب ـ تقويمي.

«وفي الرد على هذا القول يجب أن نميّز بين موقفين:

أحدهما: مـوقف تفسيري لـلاعتقاد. وهو الموقـف الذي نحـاول فيه إبـراز الفرق الأساس بين التصور والاعتقاد ـ أي اعتقاد ـ بقطع النظر عن خطئه[٦٢٤] وصوابه، لأن الاعتقاد، سواءً أكان مصيباً أم مخطئاً[٦٢٥] يختلف اختلافاً جوهرياً عن التصور والموقف الآخر، هو الموقف التقييمي[٦٢٦] للاعتقاد، الذي يـراد فيه الكشف عن المقياس الذي نرجع إليه في تقييم[٦٢٧] اعتقاداتنا، والتمييز بين ما هو جدير بثقتنا من غيره.

ونحن الآن بصـدد الموقف الأول لأننا نـريد اكتشـاف الفرق الأسـاس بين التصور والاعتقاد.

وفي حدود ما يتصل بهذه النقطة، لا بد مـن تفسير المميز الأساس للاعتقاد تفسيراً ينطبق على كل اعتقاد، بقطع النظر عن تقييمه[٦٢٨] وصوابه وخطئه.

فـاعتقـاد ذلك الشخص بجنيّـة تتعقبـه، لا يختلف عن أي اعتقـاد علمي في الخصـائص التي تميز الاعتقـاد عن[٦٢٩] التصـور، رغـم أنـه لم يستمد حيـويتـه من أي انطباع.

وهكذا يجب أن نميّز بين مـوقفنا كمفسرين[٦٣٠] للاعتقاد على أسـاس ما تستمده الفكرة من حيوية الانطباع.

وموقفنا كمقيمين[٦٣١] للاعتقـاد حين نقرر ـ مثـلاً ـ أنه لا يجوز لإنسـان أن يدعي

---

(٦٢٤) في الأصل: «خطأه» ولعله خطأ طباعي.

(٦٢٥) في الأصل: «سواء كان مصيباً أو مخطئاً».

(٦٢٦) و(٦٢٧) و(٦٢٨) الصواب: «تقويم» لا «تقييم».

(٦٢٩) الصواب: «من».

(٦٣٠) الصواب: «مفسرين» أو «بوصفنا مفسرين».

(٦٣١) الصواب: «مقوّمين» أو «بوصفنا مقوّمين».

وجود كائن فعلي دون استناد الى الخبرة الحسية.

فالاعتقاد بوجود الجنية، وإن كان اعتقاداً لا مبرر له على أساس المقياس المعطى في الموقف الثاني، ولكنه اعتقاد على أي حال.

ولكي ينجح التفسير المعطى للاعتقاد في الموقف الأول، لا بد ان يكون منطبقاً عليه»[٦٣٢].

***

ب ـ بيان المفاصل المنهجية:

وشواهدنا التي نأخذها تحت هذه الفقرة تدور في مجالات ثلاثة هي:

١ ـ الفلسفة: نظرية المعرفة

يلخص فيلسوفنا طريقته العامة، في تطبيقات أربعة مختلفة، تبعاً لموقفها من السببية، وذلك أثناء الكلام على البديل الاستقرائي في مرحلة التوالد الموضوعي قائلاً:

«والتطبيقات العديدة التي سوف نقوم بها، للطريقة العامة التي حددناها، تختلف في تحديد موقفها القبلي من سببية (أ) لـ (ب)، فإن كل تطبيق من التطبيقات التي نحاول القيام بها، سوف ننطلق من موقف قبلي معين تجاه هذه السببية، يختلف عن الموقف الذي ينطلق منه التطبيق الآخر:

ـ ففي التطبيق الأول نفترض:

أولاً: أنه لا يوجد أي مبرر قبلي لرفض علاقة السببية بين (أ) و(ب) بالمفهوم العقلي للسببية.

ثانياً: أنا نعلم مسبقاً باستحالة الصدفة المطلقة.

ـ وفي التطبيق الثاني نفترض:

أولاً: أنه لا يوجد أي مبرر قبلي لرفض علاقة السببية بين (أ) و(ب) بالمفهوم العقلي للسببية، كما في التطبيق الأول.

---

(٦٣٢) ص ١٠٠ ـ ١٠١، الأسس.

وثانياً: الشك المسبق في استحالة الصدفة المطلقة أي نحتمل أن (ب) يمكن أن توجد بدون(*) سبب، كما نحتمل ـ في مقابل ذلك ـ أن وجودها بدون(*) سبب مستحيل.

ـ وفي التطبيق الثالث نفترض:

أولاً: أنه لا يوجد أي مبرر قبلي لرفض علاقة السببية بين (أ) و(ب)(**) بالمفهوم العقلي للسببية، كما في التطبيقين السابقين.

وثانياً: العلم المسبق بإمكان الصدفة المطلقة لـ (ب)، أي إمكان وجود (ب) بدون سبب(*).

ـ وفي التطبيق الرابع نفترض:

وجود مبرر قبلي لرفض علاقة السببية بالمفهوم العقلي بين (أ) و(ب)، فلا يوجد أي احتمال قبل الاستقراء للسببية(***) العقلية، وإنما يحتمل قبلياً السببية بالمفهوم التجريبي بين (أ) و(ب)(**) الذي يعني التتابع المطرد بين (أ) و(ب).

***

ولكي نوضح هذه المواقف الأربعة القبلية التي تختلف على أساسها، لا بد أن نميز بصورة دقيقة بين السببية بمفهومها العقلي والسببية بالمفهوم التجريبي أولاً، ونميز بصورة دقيقة بين السببية الوجودية والسببية العدمية ثانيا»(٦٣٣).

كما يقدم لنا «باحثنا» تبريرات أربعة لرفض السببية العقلية ويناقشها واحداً فواحداً، وهذه التبريرات هي:

١ ـ التبرير المنطقي(٦٣٤).

(*) الصواب: «دون سبب».

(**) الصواب: «بين (أ) وبين (ب)».

(***) الصواب: «.. قبل تقري السببية».

(٦٣٣) ص ٢٢٩ ـ ٢٣٠، الأسس.

(٦٣٤) ص ٢٩٣، الأسس.

٢ ـ التبرير الفلسفي[٦٣٥].
٣ ـ التبرير العلمي[٦٣٦].
٤ ـ التبرير العملي[٦٣٧].

وفي سياق مناقشة الثاني منها، يكتب عن الفرق بين التجريبيين غير الوضعيين وبين المناطقة الوضعيين في موقف كل منهما من «القضية» منطقياً:

«والفرق بين التجريبيين غير الوضعيين والمناطقة[*] الوضعيين يتمثل في موقفهما من القضية، التي لا توجد كيفية معينة لاستخدام التجربة والخبرة الحسية من أجل إثبات صدقها.

فهي تعتبر[**] في رأي المناطقة الوضعيين فارغة من المعنى.

وأما التجريبيون غير الوضعيين، فيعترفون بأنها قضية ذات معنى من الناحية المنطقية، لأنهم لا يربطون معنى القضية بكيفية إثبات صدقها ولكنهم يربطون درجة التصديق بها بمدى قدرة التجربة على إثباتها.

فكل قضية لا يمكن للتجربة أن تبرهن عليها لا يمكن قبولها، لأن التجربة والخبرة الحسية، هي المصدر الأساس للمعرفة في رأي المذهب التجريبي»[٦٣٨].

***

ويكتب صاحب الأسس عن دور المرحلة الذاتية في إيجاد اليقين ضمن مرحلة التوالد الذاتي للدليل الاستقرائي مفرقاً بين الأدلة الاستنباطية للدليل الاستقرائي من جهة، وبين الأدلة الاستنباطية البحتة من جهة ثانية:

[«استطعنا حتى الآن أن نكتشف محتوى المرحلة الأولى من الدليل

(٦٣٥) ص ٢٩٥، الأسس.
(٦٣٦) ص ٢٩٦، الأسس.
(٦٣٧) ص ٢٩٧، الأسس.
(*) الصواب: «وبين المناطقة..».
(**) الصواب: «تعد».
(٦٣٨) ص ٢٩٥، الأسس.

الاستقرائي[٦٣٩]، وعرفنا أن الدليل الاستقرائي في هذه المرحلة يعتبر دليلاً استنباطياً، إذا سلمنا بما يتوقف عليه من المصادرات التي تفترضها نظرية الاحتمال.

غير أن هناك فارقاً أساسياً بين الطابع الاستنباطي للدليل الاستقرائي والطابع الاستنباطي للأدلة الاستنباطية البحتة، كالبرهان الذي يستنبط «أن زوايا المثلث تساوي قائمتين» من مصادرات الهندسة الاقليدية.

وهذا الفارق يكمن في أن:

الأدلة الاستنباطية البحتة تبرهن على الجانب الموضوعي من الحقيقة، فالبرهان الهندسي على «أن زوايا المثلث تساوي قائمتين» يثبت ـ وفق مناهج الاستدلال الاستنباطي ـ هذه المساواة بين زوايا المثلث وقائمتين كحقيقة[٦٤٠] موضوعية.

وأما الدليل الاستقرائي في مرحلته الاستنباطية، فهو لا يبرهن على الجانب الموضوعي من الحقيقة، ولا يثبت أن (أ) سبب لـ (ب)، وإنما يثبت بطريقة استنباطية درجة من التصديق بهذه الحقيقة، تتمثل في القيمة الاحتمالية الكبيرة، التي أنتجها تجمع عدد كبير من الاحتمالات على محور واحد هو سببية (أ) لـ (ب).

فالقضية المستنبطة من الدليل الاستقرائي هي:

درجة من التصديق بقضية «أن (أ) سبب لـ (ب)»، وليست قضية السببية نفسها.

وبإمكاننا أنْ نعبّر عن هذا بتعبير آخر هو:

أن المستنبط من الدليل الاستقرائي نفس[٦٤١] قضية السببية ـ سببية (أ) لـ (ب) ـ ولكن بدرجة من التصديق تقل عن اليقين»[٦٤٢].

***

(٦٣٩) أي «مرحلة التوالد الموضوعي».

(٦٤٠) الصواب: «حقيقة موضوعية».

(٦٤١) الصواب: «قضية السببية نفسها».

(٦٤٢) ص ٣٢١، الأسس.

٢ ـ فلسفة التاريخ

تؤكد النصوص القرآنية على أن السنة التـاريخية ـ من بين ما تؤكده لها من صفات ـ ربانيـة، أي أنها مرتبطة بالله سبحـانه وتعالى، فهي بذلك ذات طـابع غيبي، لكن هذا الطابـع الغيبي ذاته يـوحي بأن التاريخ يفسر تفسيراً إلهيـاً كما مثلته المدرسـة اللاهـوتية المسيحية لدى بعض المفكرين في هذا المجال.

والفرق بين الاتجاهين كبير، وإن كان ثمة تشابه ظاهري بينهما:

«وقـد يتوهم البعض أن هـذا الطابع الغيبي الـذي يلبسه القـرآن الكريم للتـاريخ وللسنن التاريخيـة يبعد القرآن عن التفسير العلمـي الموضوعي للتاريخ، ويجعلـه يتجه اتجاه التفسير الإلّهي للتاريخ الذي مثلته مدرسة من مدارس الفكر اللاهوتي على يد عدد كبير من المفكرين المسيحيين اللاهوتيين، حيث فسروا التاريخ تفسيراً إلهياً.

قد يُخلط هـذا الاتجاه القرآني، بذلك التفسير الإلهي الـذي اتجه إليه أغسطين وغيره من المفكرين اللاهوتيين، فيقال بأن إسباغ هذا الطابع الغيبي على السنة التاريخية يحوّل المسألة إلى مسألة غيبية وعقائدية(*)، ويخرج التاريخ عن إطاره العلمي الموضوعي.

ولكن الحقيقـة أن هناك فـرقاً أسـاسيـاً بين الاتجاه القرآني وطـريقة القـرآن في ربط التاريخ بعـالم الغيب، وفي إسباغ الطابـع الغيبي على السنة التاريخيـة، وبين ما يسمى بالتفسير الإلّهي للتاريخ الذي تبناه اللاهوت.

هناك فرق كبير بين هذين الاتجاهين وهاتين النزعتين، وحاصل هذا الفرق هو أن:

ـ الاتجاه الـلاهوتي للتفسير الإلّهي للتـاريخ، يتناول الحادثـة نفسها، ويـربط هذه الحادثة بالله سبحـانه وتعالى، قاطعـاً صلتها وروابطها مع بقية الحوادث، بـديلاً عن(*) العلاقـات والارتباطات التي تـزخر بها الساحـة التاريخيـة، والتي تمثل السنن والقوانين الموضوعية لهذه الساحة.

ـ بينما القرآن الكريم لا يسبغ الطابع الغيبي على الحادثـة بالذات، لا ينتزع الحادثة التـاريخيـة من سيـاقهـا، ليربطهـا مباشرة بـالسماء، لا يطـرح صلـة الحادثـة بـالسماء

(*) الصواب: «عقيدية».

(*) الصواب: «بديلاً من».

كبديل[٦٤٣] عن أوجه الانطباق والعلاقات، والأسباب والمسببات على هذه الساحة التاريخية. بل إنه يربط السنة التاريخية بالله، يربط أوجه العلاقات والارتباطات بالله، فهو يقرر أولاً ويؤمن بوجود روابط وعلاقات بين الحوادث التاريخية، هي في الحقيقة تعبير عن حكمة الله سبحانه وتعالى، وحسن تقديره وبنائه التكويني للساحة التاريخية. إذا أردنا أن نستعين بمثال لتوضيح الفرق بين هذين الاتجاهين من الظواهر الطبيعية، نستطيع أن نستخدم هذا المثال:

قد يأتي إنسان فيفسر ظاهرة المطر التي هي ظاهرة طبيعية، فيقول بأن المطر نزل بإرادة من الله سبحانه وتعالى، ويجعل هذه الارادة بديلاً عن[*] الأسباب الطبيعية، التي نجم عنها نزول المطر، فكأن المطر حادثة لا علاقة لها ولا نسب لها، وإنما حادثة مفردة ترتبط مباشرة بالله سبحانه وتعالى، بمعزل عن تيار الحوادث.

هذا النوع من الكلام يتعارض مع التفسير العلمي لظاهرة المطر.

لكن إذا جاء شخص وقال بأن هذه الظاهرة، ظاهرة المطر، لها أسبابها وعلاقاتها، وأنها مرتبطة بالدورة الطبيعية للماء مثلاً، الماء يتبخر فيتحول إلى غاز، والغاز يتصاعد سحاباً، والسحاب يتحول بالتدريج إلى سائل نتيجة انخفاض الحرارة، فينزل المطر. إلا أن هذا التسلسل السببي المتقن، هذه العلاقات المتشابكة بين هذه الظواهر الطبيعية، هي تعبير عن حكمة الله وتدبيره، وحسن رعايته.

فمثل هذا الكلام لا يتعارض مع الطابع العلمي والتفسير الموضوعي لظاهرة المطر، لأننا ربطنا هنا السنة بالله سبحانه وتعالى، لا الحادثة مع عزلها عن بقية الحوادث وقطع ارتباطها مع مؤثراتها[**] وأسبابها.

إذن: القرآن الكريم حينما يسبغ الطابع الرباني على السنة التاريخية لا يريد أن يتجه اتجاه التفسير الإلهي في التاريخ، ولكنه يؤكد أن هذه السنن ليست هي خارجة، ومن وراء قدرة الله سبحانه وتعالى، وإرادته وحكمته في الكون، لكي يبقى الإنسان دائماً

---

(٦٤٣) الصواب: «بديلاً».

(*) الصواب: «بديلاً من».

(**) الصواب: «ارتباطها بمؤثراتها».

مشدوداً إلى الله، لكي تبقى الصلة الوثيقة بين العلم والإيمان، فهو في نفس[٦٤٤] الوقت الذي ينظر فيه إلى هذه السنن نظرة علمية، ينظر أيضاً إليها نظرة إيمانية»[٦٤٥].

***

والساحة التاريخية: أي المجال الذي تجري فيه الحوادث التاريخية، تختلف عن بقية الساحات الأخرى التي يزخر بها الكون من علمية وغيرها، الأمر الذي يجعل للقرآن فيها دوراً هاماً، يقول «باحثنا» عنه:

«لماذا ننتظر من القرآن الكريم أن يعطينا عموميات، أن يعطينا مواقف، أن يبلور له مفهوماً علمياً في سنن التاريخ على هذه الساحة من ساحات الكون، بينما ليس للقرآن مثل ذلك على الساحات الأخرى؟

ولا حرج على القرآن في أن لا يكون له ذلك على الساحات الأخرى، لأن القرآن لو صار في مقام استعراض هذه القوانين، وكشف هذه الحقائق لكان بذلك يتحول إلى كتاب آخر نوعياً، يتحول من كتاب للبشرية جمعاء إلى كتاب للمتخصصين يدرس في الحلقات الخاصة.

قد يلاحظ بهذا الشكل على اختيار هذا الموضوع، إلا أن الملاحظة رغم أن الروح العامة فيها صحيحة، بمعنى أن القرآن الكريم ليس كتاب اكتشاف، ولم يطرح نفسه ليجمد في الإنسان طاقات النمو والإبداع والبحث وإنما هو كتاب هداية.

ولكن مع هذا يوجد فرق جوهري بين الساحة التاريخية وبقية ساحات الكون، هذا الفرق الجوهري يجعل من هذه الساحة ومن سنن هذه الساحة، أمراً مرتبطاً أشد الارتباط بوظيفة القرآن ككتاب[٦٤٦] هداية، خلافاً لبقية الساحات الكونية والميادين الأخرى للمعرفة البشرية، وذلك أن القرآن الكريم كتاب هداية، وعملية تغيير، هذه العملية التي عُبِّر عنها في القرآن الكريم بأنها إخراج للناس من الظلمات إلى النور»[٦٤٧].

***

(٦٤٤) الصواب: «الوقت نفسه».

(٦٤٥) ص ٧٨ ـ ٨١، المدرسة القرآنية، السنن التاريخية في القرآن الكريم.

(٦٤٦) الصواب: «بوصفه كتاب هداية».

(٦٤٧) ص ٤٦ ـ ٤٧، المدرسة القرآنية ـ السنن التاريخية في القرآن الكريم.

ويختلف عمل الفرد عن عمل المجتمع تـاريخياً، من حيث الأبعاد التي يمتـد إليها كل منهما .

والأبعاد الثلاثة للعمل الذي يكون موضوعاً لسنن التاريخ هي :

١ ـ العامل أو الفاعل .

٢ ـ الهدف .

٣ ـ امتداد الموج .

كما يحللها لنا «فيلسوفنا» في النص التالي :

(«إذن فهناك سجلان :

هناك سجل لعمل الفرد، وهناك سجل لعمل الأمة .

وعمل الأمة هو عبارة عما قلناه من العمل الذي يكون له ثلاثة أبعاد :

ـ بعد من ناحية العامل، ما يسميه أرسطو بـ «العلة الفاعلية» .

ـ بعد من ناحية الهدف، ما يسميه أرسطو بـ «العلة الغائية» .

ـ بعد من ناحية الأرضية وامتداد الموج، ما يسمونه بـ «العلة المادية» .

هـذا العمل ذو الأبعـاد الثـلاثـة هـو مـوضـوع سنن التـاريـخ، هـذا هـو عمل المجتمع»)[٦٤٨] .

وللتمييز بين هذين النوعين من العمل يقول صاحب الأسس :

«عمل الفرد هو العمل الذي يكون له بعدان .

فإن اكتسب بعداً ثالثاً كان عمل المجتمـع، باعتبار أن المجتمع يشكل أرضية له، يشكل علّة مادية له . يدخل حينئذ في سجل كتاب الأمة الجاثية بين يدي ربها .

هذا هو ميزان الفرق بين العملين»[٦٤٩] .

***

(٦٤٨) ص ٩٨، المدرسة القرآنية ـ

(٦٤٩) ص ١٠٠، المدرسة القرآنية ـ

٣ ـ الاقتصاد :

للوصول إلى المذهب الاقتصادي هناك طريقان، ينبغي التمييز بينهما :

ـ عملية اكتشاف المذهب الاقتصادي .

ـ وعملية تكوين هذا المذهب .

والفارق جوهري بين السبيلين، وهو ما يحدد لكل من البحثين الإسلامي وغيره، معالم الطريق ونوع العملية التي على الباحث أن يمارسها .

فبعد أن يبيّن مجموعة من الضوابط الهامة، التي على الباحث الإسلامي التزامها، يكتب مكتشف المذهب الاقتصادي الإسلامي :

«وعلى هذا الأساس يمكن القول :

بأن العملية التي نمارسها هي عملية اكتشاف . وعلى العكس من ذلك المفكرون المذهبيون الذين بشروا بمذاهبهم الرأسمالية والاشتراكية، فإنهم يمارسون عملية تكوين المذهب وإبداعه .

ولكل من عملية الاكتشاف، وعملية التكوين خصائصها ومميزاتها التي تنعكس في البحث المذهبي الذي يمارسه المذهبيون الإسلاميون، والمبدعون الرأسماليون والاشتراكيون، وأهم تلك الخصائص : تحديد سير العملية ومنطلقها :

ـ ففي عملية تكوين المذهب الاقتصادي، وعندما يراد تشييد بناء نظري كامل للمجتمع، تأخذ الفكرة اطرادها وسيرها الطبيعي، فتمارس بصورة مباشرة، وضع النظريات العامة للمذهب الاقتصادي، وتجعل منه أساساً لبحوث ثانوية وأبنية علوية من القوانين التي ترتكز على المذهب، وتعتبر طابقاً فوقياً بالنسبة إليه، كالقانون المدني الذي عرفنا سابقاً تبعيته للمذهب وقيامه على أساسه .

فالتدرج في عملية تكوين البناء تدرج طبيعي من الأساس الى التفريعات، ومن القاعدة إلى البناء العلوي .

وبكلمة أخرى :

من الطابق المتقدم في البناء النظري العام للمجتمع إلى طابق أعلى منه .

***

ـ وأما في عملية الاكتشاف للمذهب(*) الاقتصادي، فقد ينعكس السير ويختلف المنطلق، وذلك حينما نكون بصدد اكتشاف مذهب اقتصادي لا نملك له أو لبعض جوانبه صورة واضحة، ولا صيغة محددة من قبل واضعيه.

كما إذا كنا نعرف أن المذهب يؤمن بمبدأ الملكية العامة، أو مبدأ الملكية الخاصة، أو لا يعرف الأساس النظري للملكية الخاصة في المذهب، هل هو الحاجة، أو العمل أو الحرية؟

ففي هذه الحالة، ما دمنا لا نملك نصاً محدداً لواضعي المذهب الذي يراد اكتشافه، يبدد الغموض الذي يكتنف المذهب..

فلا بد من الفحص عن طريقة أخرى لاستخدامها في اكتشاف المذهب أو النواحي المظلمة منه.

وهذه الطريقة يمكننا تحديدها في ضوء علاقة التبعية التي شرحناها سابقاً بين المذهب والقانون، فما دام القانون المدني طابقاً فوقياً بالنسبة إلى المذهب يرتكز عليه ويستمد منه اتجاهاته.

فمن الممكن اكتشاف المذهب عن طريق القانون، إذا كنا على علم بالقانون الذي يرتكز على ذلك المذهب المجهول.

وهكذا يصبح من الواجب على عملية الاكتشاف أن تفتش عن إشعاعات المذهب في المجال الخارجي، أي عن أبنيته العلوية وآثاره التي ينعكس ضمنها في مختلف الحقول، لتصل عن طريق هذه الإشعاعات والآثار إلى تقدير محدد لنوعية الأفكار والنظريات في المذهب الاقتصادي، الذي يختفي وراء تلك المظاهر.

وبهذا يتعين على عملية الاكتشاف أن تسلك طريقاً معاكساً للطريق الذي سلكته عملية التكوين، فتبدأ من البناء العلوي إلى القاعدة، وتنطلق من جمع الآثار وتنسيقها إلى الظفر بصورة محددة للمذهب، بدلاً من الانطلاق من وضع المذهب إلى تفريع الآثار.

وهذا تماماً هو موقفنا من عملية الاكتشاف التي نمارسها من الاقتصاد الإسلامي،

(*) الصواب: «.. عملية اكتشاف المذهب..».

أو من جزء كبير منه بتعبير أصح، لأن بعض جـوانب المذهب الاقتصادي في الإسلام، وإن كـان بـالإمكان استنبـاطهـا مبـاشرة من النصـوص، ولكن هناك من النظـريـات والأفكـار الأساسيـة التي يتكون منهـا المذهب الاقتصـادي ليس من الميسور الحصـول عليها في النصوص مباشرة، وإنما يتعين الحصـول عليها بطريق غير مباشر [*]، أي على أساس اللبنات الفوقية في الصرح الإسلامي، وعلى هدى الأحكام التي نظّم بها الإسلام العقود والحقوق.

فنحن ننطلق من الطابق العلوي وندرج منـه إلى الطابق المتقدم لأننا نمارس عملية اكتشاف.

وأما أولئك الذين يمارسون عملية التكوين ويحاولون تشييد البناء لا اكتشافه، فهم يصعـدون من الطابق الأول إلى الثـاني، لأنهم يمارسونّ عمليـة بنـاء وتكوين، والطـابق الثاني لا يكون في عملية البناء إلا أخيراً» [٦٥٠].

ولا يفوت «بـاحثنا» وهـو في إطار عملية الاكتشـاف أن يضع ضابطـاً لهذا التمييز حين يقول:

«وهـذا هو الـذي يجعل عمليـة الاكتشاف التي يمارسهـا المفكـر الإسلامي تظهـر أحياناً بشكـل مقلوب، بل قد يبدو أنها لا تميز بين المذهـب والقانون [**] المدني، حين تستعرض أحكـاماً إسلاميـة في مستوى القانـون المدني، وهي تريـد أن تدرس المذهب الاقتصادي الإسلامي.

ولكنها في الـواقع على حق ما دامت تستعـرض تلك الأحكام بوصفهـا بناءً علـوياً للمذهب قادراً على الكشـف عنه، لا باعتبار أنها هي المذهب الاقتصـادي والنظريات الاقتصادية نفسها» [٦٥١].

***

(*) الصواب: «غير مباشرة».

(٦٥٠) ص ٣٨٩ ـ ٣٩١، اقتصادنا.

(**) الصواب: «بين المذهب وبين القانون».

(٦٥١) ص ٣٩٢، اقتصادنا.

للاقتصاد ـ بما هو علم ـ قوانينه العلمية، وهذه القوانين على نوعين هما:

١ ـ القوانين الطبيعية.

٢ ـ قوانين الاقتصاد السياسي التي تتدخل فيها إرادة الإنسان.

وحول هذا الموضوع نقرأ للسيد الصدر:

«إن القوانين العلمية للاقتصاد تنقسم إلى فئتين:

إحداهما: القوانين الطبيعية، التي تنبثق ضرورتها من الطبيعة نفسها ـ لا من الإرادة الإنسانية ـ كقانون التحديد الكلي القائل:

إن كل إنتاج كان يتوقف على الأرض وما تشتمل عليه من مواد أولية، محدود طبقاً للكمية المحدودة للأرض ومواردها الأولية.

أو قانون الغلة المتزايدة القائل:

إن كل زيادة في الإنتاج تعوض على المنتج تعويضاً أكبر نسبياً مما زاده في الإنفاق، حتى تبلغ الزيادة إلى درجة خاصة فتخضع عندئذ لقانون معاكس، وهو قانون الغلة المتناقضة الذي ينص على أن:

زيادة الغلة تبدأ بالتناقض النسبي عند درجة معينة.

وهذه القوانين لا تختلف في طبيعتها وجانبها الموضوعي عن سائر القوانين الكونية التي تكشف عنها العلوم الطبيعية، ولذلك فهي لا تحمل شيئاً من الطابع المذهبي ولا تتوقف على ظروف اجتماعية أو فكرية معينة.

بل لا تختلف في نشأتها أبعاد الزمان والمكان، ما دامت الطبيعة التي يتعلق بها الإنتاج هي الطبيعة في كل زمان ومكان.

***

والفئة الأخرى: من القوانين العلمية للاقتصاد السياسي، تحتوي على قوانين(*) للحياة الاقتصادية ذات صلة بإرادة الإنسان نفسه، نظراً إلى أن الحياة الاقتصادية ليست إلا مظهراً من مظاهر الحياة الإنسانية العامة، التي تلعب فيها الإرادة دوراً ايجابياً

(*) الصواب: «تحتوي قوانين».

في مختلف شعبها ومناحيها.

فقانون العرض والطلب مثلاً ـ القائل:

إن الطلب على سلعة إذا زاد، فإن ثمن السلعة لا بد وأن[*] يرتفع ـ ليس قانوناً موضوعياً، يعمل بصورة منفصلة عن وعي الإنسان، كما تعمل قوانين الفيزياء والفلك، وكما تعمل القوانين الطبيعية في الإنتاج التي عرضناها في الفئة الأولى.. وإنما يمثل قانون العرض والطلب ظواهر الحياة الواعية للإنسان. فهو يوضح أن المشتري سيقدم ـ في الحالة التي ينص عليها القانون الآنف الذكر ـ على شراء السلعة بثمن أكبر من ثمنها في حالة مساواة العرض للطلب[**]. وإن البائع سيمتنع في تلك الحالة عن البيع إلاّ بذلك الثمن»[٦٥٢].

وبعد أن يبين «باحثنا» خطأً ارتكبه بعض المفكرين في بداية ولادة الاقتصاد السياسي مفاده أن تدخل الإرادة في هذا النوع من القوانين يلغي عنها طابع الحتمية بوصفها (أي الحتمية) المقابل المنطقي للإرادة، ويصحح هذا الخطأ عندما يعالج المسألة بقوله إن وجود القوانين الطبيعية لا يعني حتميتها مقابل الإرادة الإنسانية، وإنما يعني تفسير كيف يستخدم الإنسان حريته في المجال الاقتصادي.

أقول: بعد هذا، يضع يده على نقطة خلاف منهجية بين قوانين الفئة الثانية، وبين قوانين الكون الأخرى والتي تندرج الفئة الأولى ضمنها:

«ولكن هذه القوانين الاقتصادية تختلف عن القوانين العلمية في مناحي الكون الأخرى في نقطة، وهي:

أن هذه القوانين نظراً الى علاقتها بإرادة الإنسان تتأثر بكل[٦٥٣] المؤثرات التي تطرأ على الوعي الإنساني، وبكل[٦٥٤] العوامل التي تتدخل في إرادة الإنسان وميوله.

(*) الصواب: «لا بد أن..».

(**) الصواب: «العرضِ الطلبَ..» أو «العرض والطلب».

(٦٥٢) ص ٢٦٤ـ٢٦٥، اقتصادنا.

(٦٥٣) الصواب: «.. تتأثر بالمؤثرات كلها».

(٦٥٤) الصواب: «وبالعوامل... وميوله، كلها».

وبدهي أن إرادة الإنسان التـي تعالجها تلك القوانين تتحدد وتتكيـف وفقاً لأفكار الإنسان ومفاهيمه، ولنوعية المذهب السائد في المجتمع، ولنوعية التشريعات التي تقيد سلوك الأفراد.

فهذه العوامل هي التي تملي على الإنسـان إرادته وموقفه العملي، وحين تتغير تلك العوامل يختلـف اتجاه الإنسان وإرادته. وبـالتالي تختلف القـوانين العلمية العـامة التي تفسر مجرى الحياة الاقتصادية.

فلا يمكن في كثير من الأحيان، إعطـاء قانون عام للإنسانيـة في الحياة الاقتصادية بمختلف إطاراتها الفكرية والمذهبية والروحية»[٦٥٦].

***

وإذا كان الاقتصاد الإسلامي ـ كما يقـول صاحب الأسس ـ يهتم بالإنتاج، ويتفق بذلك مع سائر المذاهب الاجتماعية الأخرى، فإنـه يختلف معها كلها في الإنتاج وتنميته تقويماً ومنهجاً:

«إن الاقتصاد الإسـلامي يتفق مع كل[٦٥٧] المذاهب الاجتماعيـة الأخرى في ضرورة الاهتمام بالإنتـاج وبذل كل[٦٥٨] الأسـاليب الممكنة في سبيـل تنميته، وتمكين الإنسـان الخليفة على الأرض من السيطرة على المزيد من نعمها وخيراتها.

ولكن الإسـلام حين يطـرح تنميـة الإنتـاج كقضيـة[٦٥٩] يجب السعي اجتماعيـاً لتحقيقها، يضعهـا ضمن إطارها الحضـاري الإنساني ووفقاً لـلأهداف العامـة لخلافة الإنسان على الأرض.

ومن هنـا يختلف عن المذاهب الاجتماعية الماديـة في التقييم[٦٦٠]، والمنهج اختلافاً كبيراً.

---

(٦٥٦) ص ٢٦٥ ـ ٢٦٦، اقتصادنا.

(٦٥٧) الصواب: «.. مع المذاهب الاجتماعية الأخرى كلها».

(٦٥٨) الصواب: «.. الأساليب الممكنة كلها».

(٦٥٩) الصواب: «قضيةً» أو «بوصفها قضيةً».

(٦٦٠) الصواب: «التقويم».

ـ فالنظام الرأسمالي مثلاً يعتبر(*) تنمية الإنتاج هدفاً بذاتها.

ـ بينما الإسلام لا يرى تجميع الثروة هدفاً بذاته، وإنما هو وسيلة لإيجاد الرخاء والرفاه(**) وتمكين العدالة الاجتماعية من أن تأخذ مجراها في حياة الناس، وشرطاً من شروط تحقيق الخلافة الصالحة على الأرض وأهدافها الرشيدة في بناء مجتمع التوحيد»(٦٦١).

***

وفي نهاية هذه الفقرة نقدم الشاهد التالي، الذي يظهر فيه «مفكرنا» متلمساً التمايزات في موضوع البحث، والدقة البحثية، لدى كلامه عن علاقة العلم وفتوحاته بالحاجة الاجتماعية:

«وقد يتفق للعلم أن يسبق بفتوحه الحاجة الاجتماعية إذا استكمل الشروط الفكرية للفتح الجديد.

فالقوة المحركة للبخار هي من حاجات المجتمع في رأي الماركسية، ولكن العلم قد اكتشفها ـ بالرغم(٦٦٢) من ذلك ـ في القرن الثالث الميلادي(٦٦٣) قبل أن تظهر طلائع الرأسمالية الصناعية على مسرح التاريخ بأكثر من عشرة قرون.

صحيح أن المجتمعات القديمة لم تستثمر هذه القوة البخارية، ولكننا لا نتحدث عن مدى قدرة المجتمع على الاستفادة من العلوم. وإنما نبحث الحركة العلمية نفسها، وندرس ما إذا كانت تعبيراً عقلياً عن الحاجة الاجتماعية المتجددة بدورها، أو حركة أصيلة لها شروطها السيكولوجية وتاريخها الخاص»(٦٦٤).

***

(*) الصواب: «يعد».

(**) الصواب: «الرفاهة» أو «الرفاهية».

(٦٦١) ص ٩٣، الإسلام يقود الحياة ـ خطوط تفصيلية عن اقتصاد المجتمع الإسلامي.

(٦٦٢) الصواب: «رغم ذلك».

(٦٦٣) الروح الحزبية في الفلسفة والعلوم، ص ١٢. والحاشية للمصدر.

(٦٦٤) ص ١٣٧، اقتصادنا.

ج ـ التفريق بين العملي وبين النظري :

وعن ملكية الأرض التي صالح أهلها الدولة الإسلامية، أو دخلوا الإسلام وهم مالكون لها، يكتب «فيلسوفنا»، وهو في صدد العنصر السياسي في ملكية الأرض، بعد أن يوسع مفهوم العمل السياسي ليشمل الأمة الإسلامية كلها :

«وفي هذا الضوء نعرف : أن المجال الأساسي للملكية الخاصة لرقبة الأرض في التشريع الإسلامي . . هو ذلك القسم من الأرض الذي كان ملكاً لأصحابه، وفقاً لأنظمة عاشوها قبل الإسلام، ثم استجابوا للدعوة ودخلوا في الإسلام طوعاً، أو صالحوها، فإن الشريعة تحترم ملكياتهم وتقرّهم على أموالهم .

وأما في غير هذا المجال، فالأرض تعتبر ملكاً للإمام، ولا تعترف الشريعة بتملك الفرد لرقبتها، وإنما يمكن للفرد الحصول على حق خاص فيها عن طريق الإعمار ـ والاستثمار، كما مرّ في رأي الشيخ الطوسي . وهذا الحق وإن كان لا يختلف عملياً في واقعنا المعاش عن الملكية، ولكنه يختلف عنها نظرياً .

لأن الفرد ما دام لا يملك رقبة الأرض، ولا ينتزعها من نطاق ملكية الإمام، فللإمام أن يفرض عليه الخراج، كما قرره الشيخ الطوسي، وإن كنا غير مسؤولين فعلاً عن هذا الخراج من الناحية العملية، لأجل أخبار التحليل التي رفعته بصورة استثنائية مع اعترافها به نظرياً .

فالشريعة على الصعيد النظري إذن لم تعترف بالملكية الخاصة لرقبة الأرض، إلا في حدود احترامها للملكيات الثابتة في الأرض، قبل دخولها في حوزة الإسلام طوعاً وصلحاً»[٦٦٥] .

***

وأثناء استعراض مفهوم «الحرية الإنسانية» يقسمها «باحثنا» إلى :

١ ـ الحرية الطبيعية : التي تعني أن الإنسان مركب عضوياً ونفسياً بالشكل الذي يتيح له أن ينفرد عن غيره بين الكائنات بإمكانية مقاومة غرائزه أو الانسياق وراءها .

---

(٦٦٥) ص ٤٨٩ ـ ٤٩٠، اقتصادنا .

٢ ـ الحريـة الاجتماعية: التي يوفرهـا مجتمع ما ويكتسبها الفـرد من المجتمع الذي ينتمي إليه.

وتنقسم الحرية الاجتماعية بدورها إلى قسمين هما:

١ ـ الحرية الاجتماعية الجوهرية: وتعبّر عن المحتوى الحقيقي للحرية.

٢ ـ الحرية الشكلية: وهي الشكل الظاهري للحرية.

«أما الحرية الاجتماعيـة الجوهرية: فهي القدرة التي يكسبهـا الإنسان من المجتمع على القيـام بفعل شيء معين، وتعني هـذه القـدرة: أن المجتمع يـوفـر للفـرد كل[٦٦٦] الوسائل والشروط التي يتطلبها القيام بذلك الفعل»[٦٦٧].

«وأمـا الحريـة الشكليـة: فهي لا تتطلب كل[٦٦٨] ذلك، بل قـد يكـون الفعل مستحيلاً بالنسبة إلى الفرد، كشراء سلعة بالنسبة لمن لا يملك ثمنها..

ولكنه بالرغم[٦٦٩] من ذلـك يعتبر[*] حـراً اجتماعياً من النـاحية الشكليـة، وإن لم يكن لهذه الحرية أي محتوىً حقيقي»[٦٧٠].

والفارق بين الاثنتين هو فكـرة «الضمان» الذي يكون روح الحرية الجوهـرية والذي يقدمه المجتمع لأفراده بغية ممارستهم لحرياتهم[**] المعطاة شكلياً لهم.

ويكتب صاحب الأسس:

«فالحرية الشكلية ليست إذن خاويـة دائماً، بل هي أداة لاستثارة القوى والطاقات لـدى الأفراد، وتعبئتهـا في سبيل الـوصول إلى مستـويـات أعلى وإن لم تقدم شيئـاً من ضمانات الفوز والنجاح.

---

(٦٦٦) الصواب: «الوسائل كلها».

(٦٦٧) ص ٢٨٣، اقتصادنا.

(٦٦٨) الصواب: «ذلك كله».

(٦٦٩) الصواب: «رغم ذلك».

(*) الصواب: «يُعَدُّ».

(٦٧٠) ص ٢٨٤، اقتصادنا.

(**) الصواب: «ممارستهم حرياتهم».

وفي هذا الضوء نعرف:

أن الحرية الشكلية، وإن لم تكن تعني القدرة فعلاً، ولكنها شرط ضروري لتوفر هذه القدرة»[٦٧١].

***

د ـ التفريق بين المرحلي وبين المنهجي

بعد إحياء الأرض الميتة في قطاع الدولة وسيلة تملك لهذه الأرض، دون إذن خاص من ولي الأمر (الحاكم) على رأي بعض الفقهاء، بينما لا يرى آخرون ذلك صحيحاً، ما لم يأذن ولي الأمر بعملية الإحياء هذه:

« ـ وعملية الإحياء في قطاع الدولة حرة، يجوز لكل فرد ممارستها دون إذن خاص من ولي الأمر، لأن النصوص الآنفة الذكر أذنت لجميع[٦٧٢] الأفراد بالإحياء دون تخصيص، فيعتبر[***] هذا الإذن نافذ المفعول، ما لم ترَ الدولة في بعض الأحايين المصلحة في المنع.

ـ وهناك من الفقهاء من يرى أن الإحياء لا يجوز، ولا يمنح حقاً... ما لم يكن بإذن خاص من ولي الأمر، ولا يكفي الإذن الصادر من النبي (ص) في قوله: «من أعمر أرضاً فهو أحق بها».

لأن هذا الإذن صدر من النبي بوصفه حاكماً ورئيساً للدولة الإسلامية، لا باعتباره نبياً، فلا يمتد مفعوله مع الزمن، بل ينتهي بانتهاء حكمه»[٦٧٣].

المسألة إذن مرحلية من حيث أن النبي (ص) ولي أمر، فهي تدخل تحت المتغيرات في تشريعات النبوة، لا الثابتة كالسنن المؤكدة مثلاً، وهي بهذا مرهونة بمدة حكم النبي (ص) بما هو حاكم.

***

(٦٧١) ص ٢٨٥، اقتصادنا.

(٦٧٢) الصواب: «للأفراد جميعهم».

(***) الصواب: «فيعد».

(٦٧٣) ص ٤٦٨، اقتصادنا. ولا حاجة لنا للقول إن السيد الصدر يميل إلى الرأي الثاني، وإلا لما كان هناك مبرر لاستشهادنا به، راجع الملحق الرابع، ص ٧٤٤ـ٧٤٧، اقتصادنا.

في مجال النقد واكتنازه: يحرم الإسلام الاكتناز ويمنعه، خلاف المذهب الرأسمالي:

«والواقع أن منع الإسلام من اكتناز النقود ليس مجرد ظاهرة عرضية، في التشريع الإسلامي.

بل إنه يعبّر عن أحد أوجه الخلاف الخطير بين المذهب الإسلامي والمذهب الرأسمالي، ويعكس الطريقة التي استطاع الإسلام بها أن يتخلص من مشاكل الرأسمالية الناجمة عن شذوذ الدور الرأسمالي للنقد الذي يؤدي إلى أخطر المضاعفات، ويهدد حركة الإنتاج، ويعصف بالمجتمع الرأسمالي باستمرار.

ولكي يتضح الخلاف الخطير بين المذهبين في هذه النقطة، يجب أن نميز بين الدور الأصيل للنقد، والدور(*) الطارىء الذي يمارسه في ظل الرأسمالية، وندرك اختلاف هذين الدورين في نتائجهما وآثارهما على حركة الإنتاج وغيرها»[٦٧٤].

ويبيّن لنا الصدر دور النقد قائلاً:

«وهكذا نعرف أن الدور الأصيل الذي وجد النقد ليمارسه هو دور المقياس العام للقيمة، والأداة العامة للتداول»[٦٧٥].

وقد انحرفت وظيفة النقد من كونه أداة تداول إلى أن صار أداة اكتناز بصورة طارئة على مهمته الأساسية:

«وقد لعب هذا الدور الطارىء للنقد كأداة[٦٧٦] اكتناز، أخطر لعبة في ظل الرأسمالية، التي شجعت الادخار، وجعلت من الفائدة أكبر قوة للإغراء بذلك، فأدى هذا إلى اختلال التوازن بين الطلب الكلي والعرض الكلي لمجموع السلع الإنتاجية والاستهلاكية، بينما كان هذا التوازن مضموناً في عهد المقايضة التي تقوم على أساس المبادلة المباشرة للمنتجات»[٦٧٧].

***

(*) الصواب: «وبين الدور».

(٦٧٤) ص ٦٥٩، اقتصادنا.

(٦٧٥) ص ٦٦٠، اقتصادنا.

(٦٧٦) الصواب: «أداة اكتناز» أو «بوصفه أداة اكتناز».

(٦٧٧) ص ٦٦٠، اقتصادنا.

وفي مجال التفرقة بين الطريقة والفكرة اللتين تشكلان القاعدة لأي مبدأ، يختم صاحب الأسس تمهيده لكتاب فلسفتنا، بعد أن يبين لنا أن المراد بالطريقة هو: طريقة التفكير أو (نظرة المعرفة).

ـ والمقصود بالفكرة هو: المفهوم الفلسفي للعالم.

وهما ما سوف يعرضه في بحثه.

أقول يختم «فيلسوفنا» تمهيده بهذه الكلمات:

«ويحسن بالقارىء العزيز أن يعرف قبل البدء أن المستفاد من الإسلام بالصميم: إنما هو الطريقة والمفهوم.

أي: الطريقة العقلية في التفكير، والمفهوم الإلهي للعالم.

وأما أساليب الاستدلال وألوان البرهنة، فلسنا نضيفها جميعاً إلى الإسلام، وإنما هي حصيلة دراسات فكرية لكبار المفكرين من علماء المسلمين وفلاسفتهم»[٦٧٨].

***

وبهذا النقل الذي يفرق بين الوسيلة (الأداة المعرفية)، وبين الغاية (الهدف الفكري) من حيث المصدر، نأتي على نهاية فقرتنا الأخيرة من سمة «التمييز المنهجي».

***

(٦٧٨) ص ٤٧، فلسفتنا.



الإلتزام المنهجي

يدور الكلام في هذه السمة على محورين :

أ ـ الوحدة المنهجية :

وتكون شواهدنا وفق المجالات التالية :

١ ـ المجال الفلسفي :

يقول السيد الصدر وهو يشرح كيفية الاستدلال العلمي لاثبات الله تعالى : «إن ما يأتي سيوضح بدرجة كافية، أن منهج الاستدلال على وجود الصانع الحكيم، هو المنهج الذي نستخدمه عادة لإثبات حقائق الحياة اليومية، والحقائق العلمية، فما دمنا نثق به لإثبات هذه الحقائق، فمن الضروري أن نثق به بصورة مماثلة لإثبات الصانع الحكيم، الذي هو أساس تلك الحقائق جميعا»(٦٧٩).

ثم نراه يقول بعد إثبات وجود الصانع الحكيم، بالمنهج الاستقرائي العلمي، ينتقل إلى إثبات نبوة الرسول الأعظم محمد صلى الله عليه وآله وسلم :

«كما ثبت الصانع الحكيم بالدليل الاستقرائي(*)، ومناهج الاستدلال العلمي، كذلك تثبت نبوة محمد صلى الله عليه وآله، بالدليل العلمي الاستقرائي(*)، وبنفس المناهج(٦٨٠) التي نستخدمها عادة في الاستدلال على الحقائق المختلفة في حياتنا

(٦٧٩) ص ٢٥، موجز في أصول الدين.

(٦٨٠) الصواب : «وبالمناهج نفسها».

(*) الصواب : «الدليل التقروي» أو «دليل التقري».

«والإسلام يختلف عن كل من المذهبين، في طـريقة علاجـه للموضوع فهـو ينادي بمبدأ الملكيـة المزدوجة أي ذات الأشكال المتنـوعة، ويـرى أن الملكية العامـة، والملكية الخاصـة، شكـلان أصيـلان للملكيـة في مستـوى واحـد، ولكل من الشكلين حقلـه الخاص.

أفليس هذا الموقف الإسـلامي، يعبر عن وجهة نظر إسلاميـة على مستوى المدلول المذهبي، للموقف الرأسمالي والموقف الاشتراكي؟

فلماذا يكون مبـدأ الملكية الخاصة ركنـاً من أركان المذهب الرأسمالي، ويكـون مبدأ الملكية العامة ركناً في المذهب الاشتراكي الماركسي، ولا يكون مبدأ الملكية المزدوجة ـ أي ذات الشكل العام والخاص ـ ركناً في مذهب اقتصادي إسلامي؟»[٦٨٧].

***

أما المثال الثـاني فيختاره «مفكرنا» فيما يتعلق بالكسب الـذي يدخل ضمن مفهوم التوزيع، فيتناول ـ كما فعل في المثال الأول ـ موقف الرأسمالية، والاشتراكية، والإسلام، من الفائدة، وأجرة صاحب الطـاحونة لطاحونته. ويبين أن الـرأسمالية تسمح بالفائدة وبأجرة الطاحونة معاً، نظراً لما تقرره من مذهب الحرية الاقتصادية.

والاشتراكية، لا تسمح بالاثنتين (الفائدة، وأجرة الطاحونة) لأن العمل عندها هو مبرر الكسب الوحيد، فلا الرأسمالي، عندما أقرض ماله، ولا صـاحب الطاحونة، حين أجّر طاحونته، قد أنجز عملاً.

بينما يقرر الإسـلام، مشروعية أجـر الطاحـونة، وعـدم مشروعية تقـاضي الفائدة، استجابة لنظريته العامة في التوزيع.

يقول السيد الصدر معقباً على هذا المثال:

«مواقف ثـلاثة مختلفة، تبعـاً لاختلاف وجهـات النظر العامـة في التوزيع. فلماذا يـوصـف الموقف الـرأسمالي والماركسي، بـالطـابع المذهبي ولا يقـال ذلك عن الموقف الإسلامي؛ مع أنـه يعبّر عن وجهة نظـر مذهب اقتصادي ثـالث، يختلف عن كل من المذهبين؟»[٦٨٨].

***

(٦٨٧) ص ١٩٦، المدرسة الإسلامية ـ ماذا تعرف عن الاقتصاد الإسلامي.

(٦٨٨) ص ١٩٨، المدرسة الإسلامية ـ ماذا تعرف عن الاقتصاد الإسلامي.

وفي الشاهد التالي يطبق السيد الصـدر معطيات حساب الاحتمال على أطروحته في البنك الـلاربـوي، فهـو حين يقترح للمـودع نسبـة مئـويـة لا تقل عن الفـائدة التي يتقاضاها نظيره في بنك ربوي، يستحسن منذ البدء تحديد فكرة تقريبية عن نسبة الربح إلى رأس المال، بل يجب أن تـزيد هـذه النسبة للمـودعين في الـربح، ليتساوى عـرض البنك اللاربوي، والبنك الربوي، في قوة الإغراء وجذب رؤوس الأموال.

ثم يقول إن قدر هـذه الزيادة تحدده درجة احتمال عدم الـربح التي تختلف بدورها من ظرف لآخر.

وما يهمنـا نحن هنا، هو الحاشيـة التي يسطرهـا «باحثنا» عن احتمال عـدم الربح هذا:

«لا نريـد باحتمال عـدم الربح أن لا تـربح كـافة[٦٨٩] المشـاريع نهائياً، لأن هـذا الاحتمال قد لا يكون نظرياً، لأن الربح المطلق موجود لكل وديعة على أي حال.

وإنما هناك احتمال أن تقل النسبة المقررة للمودع من الربح عن الفائدة الربوية،

إما: نتيجة لظروف موضوعية عامة لعمليات الاستثمار أوجدت هبوط أرباحها.

وإما: لأن البنك لم يستطع أن يـوظف كامل حجم الوديعة، فيبقى جـزء منه غير مستثمر، وبالتالي ينقص مجموع الربح عما كان مقدراً.

فهناك إذن مخاطرتان:

ـ مخاطرة ناتجة عن الظرف العام للاستثمار.

ـ ومخاطرة ناتجة عن عدم التوظيف الكامل للوديعة من ناحية الحجم أو المدة.

وحين أخـذ هـاتين المخاطـرتين بعين الاعتبـار، وتقييمهـا[٦٩٠]، بالطـريقة المنـوه عنها[٦٩١] أعلاه، فتكون حصة المودع من الربح عندئذ مساوية للمعادلة الآتية:

الفائدة + الفـائدة × مخاطرة عدم الحصـول على ربح كاف نتيجة للظـرف العام +

(٦٨٩) الصواب: «المشاريع كافة».

(٦٩٠) الصواب: «وتقويمها».

(٦٩١) الصواب: «المنوّه بها».

الفائدة × مخاطرة عدم التوظيف الكامل = حصة المودع»[٦٩٢].

***

ب ـ تطبيق قواعد النقد ومراحله على المفهوم المقدم لحل المشكلة :

في كتاب «الأسس المنطقية للاستقراء» يقـدم لنا السيد الصدر في الفصل الأول من القسم الثالث، وفي مـرحلة التوالـد الموضوعي للـدليل الاستقرائي، دراسة كـاملة عن نظرية الاحتمال، ببدهياتها، وحساباتها.

ويستعرض التعريف الرئيس للاحتمال ليبين مشاكله، منطلقاً من هذه الثغرات فيه ليضع تعريفاً جديداً للاحتمال، الذي نقترح تسميته :

«التعريف الصدري للاحتمال».

وبعـدها يبحث صـاحب الأسس كـون تعريفـه الجديد وافيـاً ببدهيـات الاحتمال وتذليـل الصعوبـات التي يواجههـا، مستخدمـاً المقياس ذاتـه، الذي اعتمـده في نقد التعـريف الأساس لـلاحتمال في النظريـة الكـلاسيكية، عـارضاً تعـريفه الجديـد على المحكّات التالية التي كانت روائز للتعريف الأساس للاحتمال وسقط فيها :

١ ـ الانسجام مع الجانب الحسابي من الاحتمال[٦٩٣].

٢ ـ مبدأ الاحتمال العكسي[٦٩٤].

٣ ـ مثال الحقائب الخمس[٦٩٥].

٤ ـ نظرية بيرنولي في الأعداد الكبيرة[٦٩٦].

مدللاً على صمود تعريفه الجديـد لهذه المحكّات، ومروره بنجاح وانسجام عبرها. ولم نشأ عرض هذه الروائز لأنها لا يمكن أن تجتزأ، فضـلاً عن أنها في مواضع مطولة من

---

(٦٩٢) ص ٣٥، البنك.

(٦٩٣) ص ١٩٢، وقد عرض هذه الفكرة في ص ١٤١، الأسس.

(٦٩٤) ص ١٩٣، الأسس. وقد عرض الفكرة في ص ١٤٤.

(٦٩٥) ص ١٩٥، الأسس. وقد عرض الفكرة حين نقده التعريف الرئيسي للاحتمال ص ١٤٦، الأسس.

(٦٩٦) ص ١٩٦، الأسس. وقد عرضها حين نقده التعريف الرئيسي للاحتمال ص ١٤٦، الأسس.

جهة، ومتفرقة من جهة أخرى في «الأسس» مما يستلزم ـ لفهمها ـ عرضها كاملة ومفصلة، وليس هذا من غرض البحث.

***

وإلى هذا الحد نكون قد وصلنا النهاية في سمة الالتزام المنهجي آخر مواضيع هذا البحث.



الخاتمة

بعد هذا التطواف الذي صحبنا فيه السيد الصدر، يقفز إلى الذهن سؤال يفرض نفسه هو:

تحت أي منهج نستطيع أن نصنّف الصدر؟

والمتتبّع لكتب الصدر الفكرية يرى أن هذا المفكر:

يناقش المنطق الأرسطي وله عليه مآخذ، كما أنه يبني نظريته في الاستقراء على التجربة في بعض مراحله، لكنه يختلف مع هيوم والتجريبيين بشكل كبير.

وينطلق في تحليل التاريخ من موقف جدلي هو: التناقض الإنساني، رغم ما يأخذه على ماركس من تفسيره التاريخ، وحصره ضمن التناقض الطبقي، الذي هو أحد وجوه الجدل الأكبر والأعمق، أعني الجدل الإنساني.

وعندما يسلط الضوء على دور الفرد في المجتمع والتاريخ نراه يخرج عما هو معروف في مناهج علم النفس، وعلم الاجتماع الذائعة، فيبين لنا أن سبيل التغيير على صعيد الفرد: هو ان يتغير لديه مفهوم اللذة والمنفعة، كما لا يتجاهل دور هذا الفرد اجتماعياً بوصفه واحداً من كلٍ اجتماعي يشكل هو أحد أطرافه، معطياً الصيغة الرابطة بينهما وهي الإيمان بالله، الذي يجعل الفرد يتحرك صوب مصلحة المجتمع عندما يسعى إلى مصلحة نفسه، لأن دافع المجالين هو: رضى الله سبحانه وتعالى.

والصدر له نظريته الخاصة في الاحتمال، على الرغم من أننا لا نجد واحداً من كبار المناطقة الذين اعتمدوا هذه النظرية - ما قبل الصدرية - يسلم من ملاحظات الصدر النقدية، وبيان مثالب نظرته وأخطائها، كبيرنولي، ولابلاس، ورسل.

وعندنـا أن الإجابـة على السؤال الذي طـرحناه حول أي عنـوان ينضوي تحتـه فكر الصدر هي :

أن منهج الصدر، منهج قـائم بذاته، لا يقـع تحت أي من المناهج المعروفـة . فهو حتى في الفقه وأصـوله، له رأيـه المتميز الذي قـد يختلف أحياناً مع آراء الأعـلام الكبار لهذين العلمين .

قل الشيء ذاتـه عن الـوجهـة الموضـوعيـة في التفسير، والنـاحيـة الاكتشـافيـة في الاقتصاد .

إننا نلمس في تآليف الصدر دعوة لتركيب منهج جديد .

هذا المنهج الذي لا يعني أن كل ما فيه جديد . فإن الجدة لا تعني الخلق من عدم والابتكار من لا شيء .

فهب أنك أخـذت من كل بناء حجـراً قويـاً ـ بعد أن هجـر ـ وبنيت لـك صرحاً خاصاً على النحو الذي تتفرد فيه، ثم دهنته باللون الذي يروقك . هذا كله لا يمنع من القول : إن طـريقة بناء الأحجار وإعـادة تصميمها ـ لونتهـا أم لا ـ هي طريقة خـاصة بك .

ومن جهة أخـرى : هل يعني فعلك أنك قد «رفعت» بناءك ولم تأتِ بجـديد، بل أخذت تلك الأحجار، ورصفتها جانب بعضها بعضاً، ولا يزيد إبداعك ـ من الناحية التقويمية ـ على عملية الرصف؟

لا هذا . . ولا ذاك .

وكذلك تماماً «المنهج الصدري» ـ ونحن نؤثـر أن نسميه هكذا ـ فليس هـو خلقاً من عدم، ولا هو تلفيقـاً أو توفيقاً بين آراء متعددة أوتي جامعها القـدرة على مصالحتها فيما بينها .

إنه تلاقح هذه الآراء والاتجاهات وتفاعلها ليظهر منها مركب جديد متميز، لا ترى فيه خصائص مكوناته مستقلة إلا بما هي ضمن النظرة الكلية إليه .

وأنا سأضرب مثلاً له دلالة كبيرة :

فلطالما ساءلت نفسي عندما قرأت «الأسس» عن مسألتين هامتين في هذا السفر المعرفي الذي يبسط فيه مفكرنا نظريته في الاحتمال، جاعلاً إياهما أساساً للدليل الاستقرائي بكلتا مرحلتيه، التوالدية الموضوعية، والتوالدية الذاتية.

هاتان المسألتان اللتان يضيفهما الصدر إلى بناء النظرية الاحتمالية الكلاسيكية هما:

١ ـ مفهوم العلم الإجمالي.
٢ ـ بدهية الحكومة.

وعندما شغلني أمرهما، بحثت لأجد أن أصل هاتين المقولتين يعود إلى التراث الأصولي الفقهي لمذهب أهل البيت (الشيعة).

والمدقق في كتاب «الأسس» سيرى ما للمسألتين المذكورتين من شأن خطير في نظرية الاحتمال التي يقدمها الصدر، واللتان شكل إغفالهما في النظرية الكلاسيكية أخطاء قاتلة.

لقد وفق صاحب الأسس ـ وبشكل متفاعل خلاق ـ بين عقليتين كان ينطلق البحثة من أنهما متباعدتان.

فما الذي يجمع نظرة أصول الفقه (الشرعية العملية)، ونظرية الاحتمال (الرياضية النظرية)؟.

* * *

هذا ما أعنيه تماماً حين أقول: إن المنهج الصدري منهج تركيبي متميز. وأنا حين أذكر فكرتي الحكومة والعلم الإجمالي أود أن ألفت النظر إلى ناحية مغرية وجديرة بالبحث هي:

متابعة هاتين الفكرتين، ضمن بحث آخر مثلاً هو «مصادر الصدر التكوينية». وإني لأرجو من تلامذته البررة، ومن إخوته العلماء الأعلام أن يتابعوا هذا خدمة للعلم وأداءً للأمانة التي هي غالية علينا جميعاً.

نعم إن «المنهج الصدري» منهج تركيبي أصيل لا تضيع فيه الجزئيات على حساب الخطوط العامة فيه.

ولدارسي علم المناهج أن يسموه «المنهج الصدري» أسوة بغيره من أصحاب المناهج المعروفة .

* * *

وسؤال آخر جدير أن نقف عنده :

هل المنهج الصدري ـ الذي أبرزنا ملامحه ـ تامٌ وخالٍ من الأخطاء؟

ونحن ـ من الناحية المبدئية ـ لا نعتقد أن عملاً ـ غير معصوم ـ يخلو من نقص .

وهذا ما نتركه للبحث العلمي . . ليقول فيه كلمته .

المصادر والمراجع

ـ أ ـ

ـ الأسس المنطقية للاستقراء: محمد باقر الصدر ـ دار التعارف ـ بيروت. الطبعة الرابعة ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م.

ـ الإسلام يقود الحياة: محمد باقر الصدر ـ وزارة الإرشاد الإسلامي ـ الجمهورية الإسلامية الإيرانية ـ دون تاريخ.

ـ اقتصادنا: محمد باقر الصدر ـ دار التعارف ـ بيروت ـ الطبعة السادسة عشرة ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م.

ـ ب ـ

ـ البنك اللاربوي في الإسلام: محمد باقر الصدر ـ دار التعارف ـ بيروت، الطبعة الثامنة، ١٤٠٣ هـ ـ ١٩٨٣م.

ـ ت ـ

ـ تاريخ الفلسفة الحديثة: قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية ـ كلية الآداب ـ جامعة دمشق، ١٤٠١ ـ ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨١ ـ ١٩٨٢م.

ـ تاريخ الفلسفة المعاصرة: قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية ـ كلية الآداب ـ جامعة دمشق، ١٤٠١ ـ ١٤٠٢ هـ ـ ١٩٨١ ـ ١٩٨٢م.

ـ التفكير العلمي: الدكتور فؤاد زكريا ـ سلسلة عالم المعرفة، رقم (٣) ـ المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت، ١٣٩٨ هـ ـ ١٩٧٨م.

ـ ض ـ

ـ ضوابط المعرفة: عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني ـ دار القلم ـ دمشق ـ بيروت ـ الطبعة الأولى، ١٣٩٥هـ ـ ١٩٧٥م.

ـ ف ـ

ـ فدك في التاريخ: محمد باقر الصدر ـ دار التعارف للمطبوعات ـ بيروت، طبعة ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

ـ فلسفتنا: محمد باقر الصدر ـ دار التعارف للمطبوعات ـ بيروت، الطبعة الثالثة عشرة ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م.

ـ م ـ

ـ مباحث الأصول: السيد كاظم الحسيني الحائري ـ مطبعة مركز النشر ـ مكتب الإعلام الإسلامي ـ قم ـ إيران، الطبعة الأولى ـ ربيع الأول، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧.

ـ المدرسة الإسلامية: محمد باقر الصدر ـ دار الكتاب الإيراني ـ طهران ـ طبعت في بيروت، ١٣٩٣هـ ـ ١٩٧٣م.

ـ المدرسة القرآنية: محمد باقر الصدر ـ دار التعارف للمطبوعات، بيروت ـ الطبعة الثانية ـ ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م.

ـ مشكلتا الوجود والمعرفة في الفكر الإسلامي الحديث عند كل من الإمام محمد عبده ومحمد إقبال: عطية سليمان عودة أبو عاذرة ـ دار الحداثة ـ بيروت ـ الطبعة الأولى، ١٩٨٥م.

ـ معجم علم الأخلاق: إشراف: إيغور كون، ترجمة توفيق سلوم ـ دار التقدم ـ موسكو ـ ١٩٨٤م.

ـ المعجم الفلسفي المختصر: ترجمة توفيق سلوم ـ دار التقدم ـ موسكو ـ ١٩٨٦م.

ـ مناهج البحث عند مفكري الإسلام: الدكتور علي سامي النشار ـ دار النهضة العربية ـ بيروت ـ الطبعة الثالثة، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م.

ـ موجز في أصول الدين (المرسل، الرسول، الرسالة): محمد باقر الصدر ـ دار التعارف ـ بيروت، ١٤٠١ هـ ـ ١٩٨١م.

ـ الموسوعة الفلسفية: بإشراف: م. روزنتال ـ ب. يودين، ترجمة سمير كرم. دار الطليعة ـ بيروت ـ الطبعة الرابعة ـ كانون الأول (ديسمبر)، ١٩٨١م.

***

الدوريــات

- الحوار السياسي العدد المزدوج (٢٨ ـ ٢٩) السنة الرابعة ـ رجب ـ شعبان ١٤٠٥هـ/ نيسان ـ مايس ١٩٨٥م. إصدار المركز الإسلامي للأبحاث السياسية ـ قم ـ إيران.

- الحوار الفكري والسياسي (بعد أن تغيّر اسمها منذ العدد المزدوج الذي يحمل الرقم ٣٠ ـ ٣١). العدد المزدوج (٣٠ ـ ٣١)، السنة الرابعة ـ رمضان ـ شوال ـ ذو القعدة ١٤٠٥هـ/ حزيران ـ تموز ـ آب، ١٩٨٥م.

- صوت الوحدة الإسلامية العدد (٨٦)، رجب ١٤٠٧هـ/ نيسان (أبريل) ١٩٨٧م. إصدار مؤسسة الفكر الإسلامي ـ طهران ـ إيران.



يشكل السيد محمد باقر الصدر منعطفاً حاسماً في الفكر الإسلامي المعاصر، انتقل بعده هذا الفكر إلى تمثل أدوات معرفية جديدة برزت فيها خلّفه من كتب متعددة المواضيع، سواء أكان على الصعيد المعرفي أم على الصعيد التطبيقي المتصل بالحياة. والقارىء الباحث يرى في فكر الصدر نزعة شمولية تسعى إلى إحكام الجانب التركيبي البنائي فضلاً عن الجانب التحليلي الذي يسبق الأول في محاولة لإعادة صياغته.

إن الإنجاز الهائل في فكر الصدر هو: طريقته المنهجية في بحثه العلمي المتشعب الأطراف.

ونتيجة لهذه الشمولية، فقد اتسم فكر الصدر بسمة أخرى فرضتها هذه الشمولية، وذلك عند تطبيقها على فكرة مقابلة للتصور الاسلامي، رأسمالية كانت أم ماركسية.. الخ. فرضت هذه الشمولية أن يكون اللقاء مع هذه الفكرة صدامياً، لكنه صدامي واعٍ (وذلك بعد امتلاكها معرفياً)، يرتكز على هذه الشمولية والإحاطة بالفكرة موضوعَ البحث، منطلقاً من أحقية الفكر الذي يمثله في تسيّد الساحة الفكرية.

موقع الشمولية بين التكامل والوحدة المنهجية:

الفرق بين النزعة الشمولية التي نتكلم عليها هنا، وكل من سمتي التكامل[1]، والوحدة المنهجية[2] هو أن هذه السمة نراها في محورين:

---

(١) ـ الحسن، نزيه: السيد محمد باقر الصدر ـ دراسة في المنهج. مجلة الثقافة الإسلامية الصادرة عن المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية بدمشق ـ العدد الثاني والعشرون ـ ١٤٠٩ هـ ـ ١٩٨٩م ـ جمادي الأول ـ جمادي الثاني ـ ص ص ٢٤١ ـ ٢٦١.

(٢) ـ الحسن (المصدر السابق). هذا الفصل من الفصول المتأخرة في البحث، فانتظر نشره في مجلة الثقافة الإسلامية. إن شاء الله.

الأول: الإحاطة بالفكرة المطروحة موضوع البحث.

الثاني: وضع هذه الفكرة في مكانها المناسب من البناء الفكري بمجمله لإعطاء نظرة شاملة تكون هي (الفكرة) ضمنها.

أما التكامل: فهو يلاقي بين عقليات مختلفة الموضوع لتكوين «كلٍ» مشترك متفاعل هو حصيلتها كلها.

وعندما يبحث الصدر في الطابع المذهبي للموقف الاقتصادي الرأسمالي، والماركسي والاسلامي، فهو يريد توحيد المقياس الذي يوزن به كل من هذه المواقف بشكل عام، دون استثناء أيٍ منها(٣).

كما أنه (الصدر) يطبق نتائج حساب الاحتمال على أطروحة «البنك اللاربوي» في الإسلام(٤)، فهو يبحث عن الضابط العام والجوهر المشترك بين الاحتمال من جهة، وحل جانب من مشكلة اقتصادية هي: البنك الإسلامي اللاربوي، من جهة أخرى.

والمثالان هنا إذا ما أخذا من حيث الشكل (بالمعنى المنطقي) فهما يعبران عن الشمولية

وإذا أخذا من حيث المضمون فهما يعبران عن الوحدة المنهجية. كما لو أخذت (محمولاً) ونسبته إلى (موضوع).

فهما من حيث الشكل: «قضية).

بينما من حيث المضون هما: «حكم».

هذه الشمولية التي تمثل حدوداً للمسألة المطروحة، إنما هي محاولة تتطلب المزيد باستمرار عبر علاقة تغنى كلما طبقت على موضوع جديد.

ونحن إذا ما نظرنا إلى الأمثلة المختارة التالية من بحوث الصدر تجلّت هذه الشمولية

---

(٣) ـ الصدر، محمد باقر: المدرسة الإسلامية ـ دار الكتاب الإيراني للطباعة والنشر والتوزيع ـ طهران ـ ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م. ص ص ١٩٥ ـ ١٩٨.

(٤) ـ الصدر، محمد باقر: البنك اللاربوي في الإسلام ـ دار التعارف للمطبوعات ـ بيروت ـ الطبعة الثامنة ـ ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م. ص ٣٥.

فيما نطلق عليه: «المستوى الإرجاعي إلى أصل واحد»:

١ ـ «أهل البيت، تنوع أدوار ووحدة هدف» وهذا الكتاب محاضرات جمعت تدور حول الدور الريادي الذي قام به الأئمة وفق ناظم هو مصلحة الشريعة الغرّاء، وان بدا ظاهريا أن مواقفهم متخالفة الواحد عن الآخر، والعنوان معبّر بذاته(٥)

٢ ـ ربط الفرد بالمجتمع وحركة كل من خلال نصب مثل أعلى هو رضى الله سبحانه(٦).

٣ ـ التفسير الموضوعي للقرآن الكريم: وهو محاولة غير مسبوقة ـ على حد علمنا ـ في تناول آي الكتاب العزيز التي تدور حول موضوع واحد ومحاورتها عن طريق ما يحدث لنا من مشكلات لاستخلاص حلول لها(٧).

٤ ـ المذهب الاقتصادي الاسلامي مأخوذ من مذاهب فقهية متعددة(٨).

٥ ـ كما ان السيد الصدر له كتابان مفقودان، هما من أخريات ما خطه يراعه، يذكرهما السيد الحائري، يشف عنوانا هما عن هذا المستوى الإرجاعي، ليس فيما يخص الأمور المذهبية(بالمعنى الفكري)، وإنما يتعداها إلى البشرية عموماً:

ـ «كتاب فلسفي معمّق بين آراء الفلاسفة القدامى والفلاسفة الجدد».

ـ بحث «تحليل الذهن البشري»، لكنه لم يتمّه(٩).

---

(٥) ـ الصدر، السيد محمد باقر: أهل البيت.. تنوع أدوار ووحدة هدف ـ دار التعارف للمطبوعات ـ بيروت ـ (د.ت).

(٦) ـ الصدر، محمد باقر: المدرسة القرآنية ـ دار التعارف للمطبوعات ـ بيروت ـ الطبعة الثانية ـ ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م. ص ١٤٥ (و) ص ص ٢٠٧ ـ ٢٠٨.

(٧) الصدر (المصدر السابق) ص ص ٢٥ ـ ٣٣.

والجدير بالذكر أننا قدمنا محاولة للسير قدماً بهذا المنهج في مقال: «الحج.. وطواف الفكر» سينشر في مجلة التوحيد. إن شاء الله.

(٨) الصدر، محمد باقر: اقتصادنا ـ دار التعارف للمطبوعات ـ الطبعة السادسة عشرة ـ ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م. ص ص ٣٤ ـ الفقرة «٢».

(٩) ـ الحائري، السيد كاظم الحسيني: مباحث الأصول ـ مطبعة مركز النشر ـ مكتب الإعلام الإسلامي ـ قم ـ إيران ـ الطبعة الأولى. ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م. ص ٦٣.

وهنـاك نكتة تفهم في هـذا الضـوء هي: أن كتـابيه «مـوجـز أصول الـدين»[10] أو «المرسل، الرسالة، الرسـول»، و«نظرة عامة في العبادات»[11] دليل آخر على مـا نذهب إليه من المستوى الإرجاعي ذي الأصل الواحد:

فالأول منهما هـو مقدمة لبحثه الفقهي «الفتـاوى الواضحة» بينما يكوّن الثـاني خاتمة هذا الكتاب.

هذا المستوى الإرجاعي الذي ذكرته يبـدو جلياً إذا ما علمنا أن في مقدمة «الفتاوى» التي تشكل بحجمها ونوعهـا كتاباً، شرحاً قريب المتنـاول للدليل الاستقرائي[12] الذي يطبقه على إثبـات وجود البـاري تبارك وتعـالى، والرسـول الأعظم (صلى الله عليـه وآله وسلم)، ومواضيع الطبيعة التجريبية.

وإذا علمنا كذلك أن العبادات التي يبحثها الصدر، يـربطها بالاستجابة المركوزة في النفس الإنسانية للجانب الغيبي الذي يوحّدها جميعاً، رغم أن لها مدلولاتها المحسّة.

والصدر يحاول أيضـاً أن يبحث عن السنن التـاريخية في القرآن الكـريم[13]، في ما

---

(١٠) ـ الصدر، محمد باقر: مـوجز في أصول الدين (المرسل ـ الرسول ـ الرسـالة) ـ دار التعارف للمطبوعات ـ بيروت ـ الطبعة غير مذكورة ـ ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م

(١١) ـ الصـدر، محمد بـاقر: نظرة عـامة في العبادات ـ دار التعارف للمطبـوعات ـ بيروت ـ الطبعة الثـالثة ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

(١٢) ـ الصـدر، محمد باقر: مـوجز في أصول الديـن (المصدر السابق). وفيه شرح لمراحل الـدليل الاستقرائي الخمس. والشيء الذي يسترعي الانتبـاه هو أنه في الخطوة الخامسـة، يضع حاشية تفصيليـة مهمة، تبلغ صفحتين ونصف الصفحة (ص ص ٤٣ ـ ٤٦)، يحيل فيها إلى كتاب «الأسس المنطقية للاستقراء».

والمرات التي يحيل فيها الصدر إلى «الأسس» في هذا البحث هي:

(١) ـ في ص ٢١

(٢) ـ في ص ٢٤

(٣) ـ في ص ٢٧

(٤) في ص ٢٨

(٥) ـ في ص ص ٤٣ ـ ٤٦. (وقد ذكرنا هذه الإحالة أعلاه).

وهذه الإحـالات وردت كلها لدى الحديث على إثبـات وجود الصانع سبحـانه وتعالى، أخطـر قضية وأهمها في بناء العقيدة الإسلامية، مما يدل على مدى أهمية كتاب «الأسس».

(١٣) ـ الصدر، محمد باقر: المدرسة القرآنية (المصدر السابق). ص ص ٣٩ ـ ١٢١.

يسمى اصطلاحياً «فلسفة التاريخ» أو تفسير «معنى التاريخ».

ونحن لا نقول إن غير الصدر لم يكتب في هذا المبحث، وإنما نسجل له هنا من جهةٍ التفرد في هذه الخطوات المبدئية والمهمة في هذا المجال، على صغر حجمها، ومن جهة أخرى نؤكد ما ذهبنا إليه من الشمولية، والمستوى الإرجاعي.

وأخيراً تتجلّى هذه النزعة في شمول «نظرية الاحتمال الصدرية» مقتضيات نظرية الاحتمال الكلاسيكية[14].

وفي ضوء هذا نستطيع أن نرى إلى كتبه الثلاثة: «فلسفتنا»، و«اقتصادنا» و«الأسس»، فلا بُدَّ من التركيز على «فلسفتنا» لأن فيه جذور فكرة «الأسس»[15]، كما ترتبط المادية الجدلية بالمادية التاريخية، ذلك أن المادية التاريخية تبني مفهومها الاجتماعي على مفهومها للعالم الذي تعبر عنه المادية الجدلية. وفي المعنى نفسه يبني «اقتصادنا» على المفهوم الإلهي للعالم الذي يقرره «فلسفتنا» بوصف الأول المتابعة العملية لمستلزمات هذا المفهوم، وكما كان «فلسفتنا» مقابلة نظرية للمادية الجدلية، فإن «اقتصادنا» مقابلة للمادية التاريخية.

وهذا ملاحظ مما يقوله الصدر في مقدمة كل من الكتابين، فقد ربط المفهوم الإلهي للعالم[16] بالحركة الحضارية[17]

وإذا ارتبط «اقتصادنا» بـ «فلسفتنا» و «فلسفتنا» بـ «الأسس»، أدركنا مدى الترابط في هذه الكتب الثلاثة، من جهة، ومدى التطور الفكري الذي كان يتنامى لدى الصدر مع الزمن، من جهة ثانية.

***

---

(١٤) ـ الصدر، محمد باقر: الأسس المنطقية للاستقراء ـ دار التعارف للمطبوعات ـ بيروت ـ الطبعة الرابعة ـ ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م. ص ص ١٧٤ ـ ٢٢٤.

(١٥) ـ الحسن، نزيه: (المصدر السابق) ص ص ٢٤١ ـ ٢٤٤.

(١٦) ـ الصدر، محمد باقر: فلسفتنا ـ دار التعارف للمطبوعات ـ بيروت ـ الطبعة الثالثة عشرة ـ ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م ـ ص ٤٥ وخاتمة «الأسس» ص ص ٤٦٩ ـ ٤٧٠.

(١٧) ـ الصدر، محمد باقر: اقتصادنا (المصدر السابق). ص ١٣. وص ٢٢. وص ٢٤.

حول «الأسس المنطقية للاستقراء»:

يعد كتاب «الأسس المنطقية للاستقراء» الصورة الأخيرة المكتملة لفكر الصدر، وهو لا يمثل إنجازاً على مستوى الفكر المذهبي أو الإسلامي بشكل عام فحسب، بل يتعدى ذلك كله إلى الفكر البشري برمته، ليسد ثغرة فيما عرف فلسفياً، في نظرية المعرفة، بأنها «قفزة الاستقراء» أو «مشكلة الاستقراء»، هذه المشكلة ـ وكل ما أشكل في الفلسفة يطلق عليه مشكلة ـ تتلخص فيما يلي:

كيف يسوغ لنا منطقياً إصدار أحكام على أشياء وظواهر لم تحدث بناءً على قوانين أخذت من ظواهر وحوادث وقعت في الماضي بجامع اشتراكهما في ظروف مشابهة؟

وقد بقيت محاولات الإجابة عن هذه المشكلة منذ عهد أرسطو، غير شافية إلى أن أتى الصدر فقدم نظريته في الاحتمال، التي ضمّنها كتاب «الأسس» مجيباً عنها بشكل رياضي دقيق.

ولئن كان كتابا «فلسفتنا» و «اقتصادنا» قد أبرزا الصدر مفكراً مذهبياً[18] فإن «الأسس» قد أبرزه مفكراً عالمياً، ذلك أن نظرية المعرفة هي من الأمور العقلية التي لا تخص إنساناً ما بعنيه، جماعة أو فرداً، بل العقل الذي يلتقي على صعيده البشر كلهم، على اختلاف الزمان والمكان، وهو القاسم المشترك الأعظم بينهم، والذي بلغ من تشريف الإسلام إياه أن جعله مناط التكليف.

وكتاب «الأسس» يتناول الدليل الاستقرائي بشرح مفصل ودقيق في محاولة لبيان خطواته ومراحل توالده، هذا الدليل الذي اعتمده الصدر ـ كما ذكرنا ـ في إثبات وجود الخالق تعالى، ونبوة الرسول الأعظم (صلى الله عليه وآله وسلم)، وهم أخطر الحقائق الكونية، إلى جانب ظواهر الطبيعة التجريبية المحسة، وقد ذكر الصدر في كتابه «موجز في أصول الدين»، المراحل الخمس لهذا الدليل بصورة مبسّطة، وأحال من يريد التعمق بشكل دقيق إلى «الأسس».

وإذا أخذنا هذه النقطة بعين الاهتمام، أدركنا ما لقيمة كتاب «الأسس» من مركزية في عطاء الصدر الفكري.

---

(١٨) ـ المقصود هنا بالمذهبية مفهومها الفكري لا الفقهي.

وليس في نيتي هنا أن أستعرض هذا الكتاب الصعب[١٩] الذي يحتاج إلى تركيز واطلاع على نظرية الاحتمال، التي هي نوع واقٍ من العطاء الرياضي الحديث، ولكنني سأعرض هنا أشد النقاط المفصلية أهمية فيه:

آ ـ جانب موضوعي:

وهو الاستفادة من مقولتي: «الحكومة» و «العلم الإجمالي» اللتين هما في الواقع ليستا من ابتكار الصدر (وهذا ما عنيته بالجانب الموضوعي).

هذان المفهومان يرجعان بأصلهما إلى التراث الأصولي الفقهي لمذهب أهل البيت.

فالحكومة هي ـ حسب ما يقول الشيخ محمد رضا المظفر ـ مبحث من مبتكرات الشيخ الأنصاري[٢٠] بشكله المتبلور وإن لم يغفل عنه أساطين الفقه قبله، حتى صاحب جواهر الكلام[٢١] لم يذكره[٢٢].

ويقول في حدّها: «إن الذي نفهمه من مقصودهم في الحكومة هو: أن يقدّم أحد

(١٩) ـ الصدر نفسه يقول بصعوبته. راجع: موجز في أصول الدين (المصدر السابق). ص ص ٢٧ ـ ٢٨.

(٢٠) ـ الأنصاري: (١٢١٤ ـ ١٢٨١هـ = ١٨٠٠ ـ ١٨٦٤م) هو العلاّمة الإمام الشيخ مرتضى بن المولى محمد أمين الأنصاري الدزفولي النجفي. انظر ترجمته في:

ـ الزركلي، خير الدين: الأعلام، دار العلم للملايين ـ بيروت ـ الطبعة الخامسة ـ أيار (مايو) ١٩٨٠ ـ ج ٧ ـ ص ٢٠١.

و ـ الطهراني، آغابزرك: الذريعة إلى تصانيف الشيعة، دار الأضواء ـ بيروت ـ الطبعة السادسة ـ ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م ـ ج ١ ـ ص ٨٧.

(٢١) صاحب جواهر الكلام:

الشيخ محمد حسن النجفي (١٢٠٠ أو ١٢٠٢ ـ ١٢٦٦هـ):

هو (محمد حسن) بن الشيخ باقر بن الشيخ عبد الرحيم بن آغا محمد الصغير.

والاسم الكامل لكتابه:

«جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام».

أنظر ترجمته في:

مقدمة «جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام» دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ـ الطبعة السابعة ـ ١٩٨١م.

(٢٢) ـ المظفر، الشيخ محمد رضا: أصول الفقه ـ دار التعارف للمطبوعات ـ بيروت ـ الطبعة الرابعة ـ ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م ـ ج ٢ ـ ص ١٩٤.

الدليلين على الآخر تقديم سيطرة وقهر من ناحية أدائية، ولذا سميت بالحكومة، فيكون تقديم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم ليس من ناحية السند ولا من ناحية الحجّية، بل هما على ما هما عليه من الحجية بعد التقديم، أي أنهما بحسب لسانهما وأدائهما لا يتكاذبان في مدلولهما فلا يتعارضان. وإنما التقديم ـ كما قلنا ـ من ناحية أدائية بحسب لسانهما، ولكن لا من جهة التخصيص، ولا من جهة (الورود)[٢٣] الآتي معناه.

فأي تقديم للدليل على الآخر بهذه القيود فهو يسمى (حكومة)»[٢٤].

ومقولة «العلم الإجمالي» كما يستفاد من الصدر، هي:

«علم بأحد الأمرين وشك في هذا، وشك في ذاك»[٢٥].

«ويؤمن الرأي الأصولي السائد في مورد العلم الإجمالي ـ لا بثبوت الحجية للعلم بأحد الأمرين فحسب ـ بل بعدم إمكان انتزاع هذه الحجية منه أيضاً، واستحالة ترخيص الشارع في مخالفته بترك الأمرين معاً، كما لا يمكن للشارع أن ينتزع الحجية من العلم التفصيلي ويرخص في مخالفته وفقاً لما تقدّم في بحث القطع من استحالة صدور الردع من الشارع عن القطع»[٢٦].

---

(٢٣) ـ وبهذا البيان لمعنى الورود يتضح الفرق بينه وبين الحكومة، فإن ورد أحد الدليلين باعتبار كون أحدهما رافعاً لموضوع الآخر حقيقة لكن بعناية التعبد، فيكون الأول وارداً على الثاني.

أما الحكومة فإنها لا توجب خروج مدلول المحكوم وجداناً، وعلى وجه الحقيقة، بل الخروج فيها إنما يكون حكمياً وتنزيلياً، وبعناية ثبوت المتعبد به اعتباراً». (المصدر نفسه) ص ١٩٨.

(٢٤) ـ (المصدر نفسه) ص ١٩٥.

(٢٥) ـ الصدر، السيد محمد باقر: دروس في علم الأصول. دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة ـ بيروت ـ الطبعة الثانية ـ ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م، مجلدان ص ١٢٢.

وللمزيد حول العلم الإجمالي احيل إلى (المصدر نفسه) في:

آ ـ مجلد ١ ـ ص ص ١٢٠ ـ ١٢٩.

ب ـ مجلد١ ـ ص ص ٣٦٠ ـ ٣٧٠.

ج ـ مجلد١ ـ ص ١٥٨.

د ـ مجلد ٢ (الحلقة الثانية) ص ص ٥٤ ـ ٩٩.

ومن أجل تعريف العلم الإجمالي وأقسامه في الأسس. راجع ص ص ١٧٤ ـ ١٧٧.

ولننظر الان كيف استفاد الصدر من هاتين المقولتين في «الاسس».

فبعد ذكر مجموع قيم لاحتمالات وقوع كلٍ من قطعة نقدٍ على أحد وجهيها، وقطعة مؤلفة من ستة أوجه (مكعبة) مرقمة من (١ ـ ٦) يقول الصدر: «ونعرف في هذا الضوء أن كلاً من العلمين الإجماليين الصغيرين قد أستطاع من خلال الضرب وتكوني العلم الإجمالي الثالث أن يؤثر على القيم الاحتمالية للعلم الآخر، ويسبب انخفاضاً في بعضها، وهذا ما أطلقنا عليه سابقاً اسم قاعدة الضرب في العلوم الإجمالية.

ولكن هذه القاعدة لا تنطبق على بعض الحالات، ففي بعض الحالات التي نواجه فيها علمين إجماليين ونجد تعارضاً بين بعض القيم الاحتمالية، تحدد كلها بموجب أحد هذين العلمين دون الآخر، وهذا يعني أن أحد العلمين سوف يستأثر وحده بإعطاء القيم النهائية، وفي حالة من هذا القبيل لا مبرر للضرب، بل تصدق بدلاً من قاعدة الضرب، قاعدة أخرى نطلق عليها اسم:

حكومة بعض العلوم الإجمالية على بعض»[٢٧]

وتوظيف الصدر هاتين المقولتين في «نظرية الاحتمال الصدرية» هو تفاعل خلاق بين هذا المعطى (معطى تراث أصول الفقه) من جهة، وعبقرية الصدر الذاتية، من جهة أخرى.

ب ـ جانب ذاتي:

ويشمل هذا الجانب وضع تعريف جديد للاحتمال (بصيغتيه) معتمداً على العلم الإجمالي، وبيان عناصره الأربعة «وهي:

أولاً: العلم بشيء غير محدد (كلي).

ثانياً: مجموعة الأطراف التي يعتبر كل عضو فيها ممثلاً احتمالياً للمعلوم؛ أي يحتمل أنه هو ذلك الشيء غير المحدد.

---

(٢٧) ـ الصدر: «الأسس المنطقية للاستقراء» (المصدر السابق) ص ٢٠٧.

ولاستيضاح أكبر في أهمية بدهية «الحكومة» في نظرية الاحتمال الصدرية، أحيل إلى «الأسس» ص: ٢٣٨ وص ٢٦٠.

ثالثاً: مجموعة الاحتمالات التي يطابق عددها عدد مجموعة الأطراف، لأن كل طرف من أطراف العلم الإجمالي يحتمل أن يكون هو الممثل المعلوم، فكل عضو من مجموعة الأطراف يوازيه عضو في مجموعة الاحتمالات.

رابعاً: التنافي بين أعضاء مجموعة الأطراف [وحسابات قيمها]»[٢٨]

كما يشمل الإسهام الصدري الهائل حول بيان كيفية فناء القيمة الصغرى للاحتمال:

أي أن الاحتمالات المتساوية في البدء، يمكن أن تتجمع قيمها الاحتمالية في محور يتنامى باستمرار في علم إجمالي أول، على حساب قيمة احتمالية في علم إجمالي ثانٍ، تأخذ في التضاؤل كلما سرنا صعداً بعدد مرّات الاحتمال، فيكون محور اليقين الذي تمثّله قيم العلم الإجمالي الأوّل، متعاطفاً متزايداً، على حساب محور الشك الذي تمثله قيم العلم الإجمالي الثاني، المتناقص باطّراد في جهة عكسية مقابلة لمحور اليقين[٢٩].

وبعد:

فقد كانت هذه مقاربة لفكر الصدر أكثر منها محاولة شرح، بغية إثارة الحوار حول المسائل التي قدّمها هذا المفكر الأصيل[٣٠].

---

(٢٨) ـ الصدر: (المصدر نفسه) ص ص ١٧٦ ـ ١٧٧، وما بين المعقوفتين مني.

(٢٩) ـ الصدر: (المصدر نفسه) ص ص ٣٦٨ ـ ٣٧٠.

(٣٠) ـ ليست هذه الكلمة وصفاً أدبياً وحسب، بل إن لها مضموناً فكرياً حاولنا بيانه، راجع:
مجلة الثقافة الإسلامية الصادرة عن المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية بدمشق. العدد الثالث والعشرين ـ ١٤٠٩ هـ ـ ١٩٨٩م ـ رجب ـ شعبان ـ ص ص ٢٦٩ ـ ٢٧٤.

الفهرس









